

الَّذِينَ لَهُمْ فِيهَا مَنَازِلُ مُتَجَلِّدِينَ فِيهَا يُغْتَابُونَ وَابْتَغَاءَ سَعَادَةٍ
فَأَمَّا فِي قُلُوبِهِمْ مَخَافَةٌ مِمَّا تَمَسَّكُ مِنَ الْعَذَابِ إِنَّهُمْ فِيهَا مُنْجَبُونَ

المطبعة الكائن في دار السلام
1947

التاريخ النبوي

مصحف محمد حسين صفير نقله عن الركن المطبع في خزانة حيد آباد طبع

وَقَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ يُقِيمُونَ لَكَ عِدَّةَ لَيْلٍ
وَقَالُوا لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ يُقِيمُونَ لَكَ عِدَّةَ لَيْلٍ

دوسرا منفرین کا جو تاویل بعیدہ کے درپے ہو کر صفات متشابہ کا منکر ہو گیا
لہذا اون دونوں کے مقابلہ میں اہل حق سے علماء مسکلمین کا ایک تیسرا گروہ اٹھ
کھڑا ہو گیا یوں تو یہ اختلاف باہمی ایک زمانہ سے چلا آ رہا تھا مگر فی زمانہ بعض حضرات
کے بدولت (خدا انکو ہدایت دے اور اون پر رحم فرما دے) اس سر نو بیہ فتنہ
پر تازہ ہو گیا۔

مشتبہ میں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت اور علامہ صفات متشابہ سے بعض
کے نسبت ایسی معنی ظاہری پر جزم کیا جو سب سے صحیح ہو اور جبکہ اوس کے ظاہر
ہر جاہل عامی و دیہاتی بھی سمجھ جائے اور یہ گروہ نے اپنے آپ کو اہل ظاہر سے منسوب
کیا تاکہ اس نام سے اپنی عقیدت ظاہر ہو جاوے۔ پس انہوں نے اپنے گمان میں
حق سبحانہ و تقدس کے نسبت استوی علی العرش کی معنی از روئے لغت کے ظاہر ترا
یہ سمجھا کہ بیٹھ لیا قرار پکڑا عرش پر یا ٹھہرا و قایم ہوا تخت پر علیٰ ہذا فوق سے جہت مکانی
کو ثابت کیا اور قرب و معیت کی یہ تاویل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنی ذات سے
بجہت فوق عرش پر ہے اور اپنے علم سے تمام عالم پر محیط ہے اور ایسے معنوں کے
حل سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان متعالیٰ میں جہت و قید و تحیز و مکان وغیرہ
لوازم جسمی کا جو تو ہم پیدا ہوتا ہے اوسکو جائز رکھا اور اوس شخص کا نام معطلہ رکھا
جس نے حق سبحانہ تعالیٰ کی تنزیہ ان جملہ لوازم جسمی سے کی ہو۔ حالانکہ کہیں کثرت
اور سورہ اخلاص وغیرہ کے سوائے بہتیرے ایسے صحیح الفاظ سے آنحضرت صلی اللہ علیہ
وآلہ وسلم نے جسم اور اوس کے لوازم سے بالتصریح تنزیہ کی ہے بلکہ اس تنزیہ میں ایسا
مبالغہ کیا گیا کہ سُبْحَانَ اللَّهِ عَمَّا يُشْرِكُونَ فرمایا ہے پاک ہے اٹھ اوس چیز سے

جو اسکی صفت کرتے ہیں پس اب یقیناً جانا چاہئے کہ ان تشابہ لفظوں سے ایسی معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و جلال کے لایق ہیں اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی اذن لفظوں سے تعریف و توصیف کرنے میں صادق ہیں۔ پس اس پر ایمان واجب ہے کہ جو صفت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے اپنے نفس کی کی ہے یا اس کے رسول نے کسی صفت سے اسکی تعریف فرمائی ہے تو وہ اوسی معنی سے حق ہے جو کچھ آپ کی مراد ہو۔ اگرچہ حکم اوس کی حقیقت معلوم نہ ہو اور اسکی معنی ہم پر مجہول ہوں۔ لیکن بالیقین جاننے کے ان الفاظ سے وہ معنی پر گزرا نہیں ہیں جو جسم بالوازم جسمی کے متعلق ہیں کیونکہ یہ امر بالتصریح شرعاً ثابت ہو چکا ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ بغیر معنی مرادی سمجھنے کے اس پر ایمان کیسے لایا جاوے۔ تو جان لو اس بات کو کہ اگرچہ ان الفاظ سے مراد الہی یا مقصود نبویؐ تکویناً مفصلاً معلوم نہ ہو۔ مگر محجلاً اسکی تصدیق ممکن ہے۔ مثلاً جو کوئی استوار علی العرش کو سننے لگا اسکو اجمالاً یہ سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی مراد اس سے ایک خاص نسبت ہے جو عرش کے ساتھ اس کے ذات مطلق کو حاصل ہے۔ پس ہر شخص کو اس نسبت کی تصدیق بغیر اس امر کے جاننے کے ممکن ہے کہ وہ کیسی نسبت ہے آیا عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استقرار مراد ہے یا عرش کے یا خلق کے طرف اسکی توجہ مقصود ہے یا اس سے مخلوق و عرش کو ایجاد کرنی مراد ہے یا عرش پر استیلا یا غلبہ یا اور کوئی بھی بالنسبت مقصود ہے۔

اگر تم یہ کہو کہ خلق کے ساتھ ایسے موہم و مبہم الفاظ کے ساتھ خطاب کرنے سے کیا

خاندہ ہے جسکو وہ نہ سمجھ سکیں تو معلوم کر لو کہ اوس کے مخاطب راسخون فی العلمین
 جو اسکو سمجھ چکے ہیں پس عاقلوں سے خطاب کرنیوالے پر یہ شرط نہیں ہے کہ
 وہ اذن سے ایسے لفظوں سے خطاب کرے جنکو کم سن لڑکے بھی سمجھ سکیں عجماء الناس
 کو عارفوں سے وہی نسبت ہے جو بچوں کو بڑوں سے ہے لیکن بچوں پر یہ ضرور
 ہے کہ وہ اذن باتوں کو بڑوں سے پوچھیں جنکو وہ نہیں سمجھتے ہیں اور بڑوں کو
 یہ ضرور ہے کہ اذن سے کہہ دیں کہ یہ تمہاری استعداد سے باہر ہے اور تم
 اوس کے اہل نہیں ہو۔ تم کسی دوسری بات میں خوض و فکر کرو کیونکہ جاہل
 سے کہا گیا ہے فَتَعْلَمُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ تُكَلِّمُونَ ۱۲ ع ۱۲ جب
 یہ جاہل عالموں سے پوچھیں اگر وہ نہیں سمجھ سکتے ہیں تو اذن سے کہہ دیں کہ
 وَمَا أَرْيَاكُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلٌ ۱۵ ع ۱۰۔

اور جو لوگ کہ ان الفاظ میں تاویل کرتے ہیں یعنی کسی لفظ کے ظاہر میں
 کو در کر کے دوسرے معنی لیتے ہیں (وے تین قسم کے ہونگے۔ پہلی قسم
 یعنی عامی کی تاویل اپنے نفس کے لئے ہوگی اگر یہ استدلال ہو تو حرام ہے
 دوسری قسم عارف سے عامی کے لئے واقع ہوگی یہ بھی ممنوع ہے
 تیسری قسم عارف اپنے ہی لئے جو درمیان اپنے اور حق سبحانہ تعالیٰ کے
 تلبوس کرے اس کے بھی تین صورتیں ہیں کیونکہ جو معنی کہ اوس کے ذہن
 میں ہوں۔ اور اسکو یہ سمجھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی یہی مراد ہے مثلاً
 لفظ استواء و فوق ہے پس اوسکی جو معنی اوس کے ذہن میں ہونگے
 یا تو وہ قطعی و یقینی ہونگے یا شک ہوگا یا ظن یعنی گمان غالب اگر اوس معنی

پر قطعی یقین حاصل ہے تو اس کا اعتقاد کرنا درست ہوگا اگر شک ہے تو اس سے
 بچنا ضرور ہوگا۔ کیونکہ اس اپنے شک سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اور رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد پر حکم کرنا صحیح نہیں کہ یہ میرا کلام اس باب میں
 درست ہے حالانکہ اس احتمال کو ترجیح نہیں ہے کیونکہ ایسا ہی دوسرا احتمال
 اس کے معارض بھی موجود ہے بلکہ شک کرنیوالے پر توقف کرنا واجب ہے
 اگر ظن ہے اس کے دو قسم ہیں ایک یہ کہ وہ معنی جو اس کے ذہن میں
 عارض ہیں ایاد کا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں جائز ہے
 یا محال و دوسری یہ کہ اد کا اطلاق حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں قطعاً
 و یقیناً جائز ہو۔

اول کی مثال لفظ فوق کی تاویل اس آیت میں ہے **يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِ**
 یعنی یہ لوگ خدا تعالیٰ سے اپنے اوپر سے ڈرتے ہیں کیونکہ یہاں علو بمعنوی
 مناسب معلوم ہوتا ہے جیسے کہ عرب بولتے ہیں **السُّلْطَانُ فَوْقَ الْعَرْشِ**
 پس حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے باب میں اس معنی کے لینے میں ہرگز شک نہیں
 ہے۔ لیکن تردید یہ ہے کہ ایسا اس آیت میں لفظ فوق سے یہی علو بمعنوی مراد
 ہے یا اور کوئی دوسری معنی مراد ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے عزت و
 جلال کے لائق ہوں۔ لیکن یہ امر یقینی ہے کہ اس فوق سے یہاں ہرگز
 علو مکانی تو مراد نہیں ہو سکتا کیونکہ یہ علو مکانی اوپر محال ہے جو جسم نہ ہو
 اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ یہ فوقیت مکانی دو جسموں میں نسبت کے
 اعتبار سے پائی جاتی ہے

دوسری مثال استوی علی العرش میں لفظ استواء کی تاویل ہے یعنی اس
استواء سے مراد ایک خاص قسم کی نسبت ہی جو ذات مطلق کو عرش کے ساتھ
حاصل ہے اور اس نسبت سے اللہ تعالیٰ جل شانہ تمام عالم میں تصرف فرماتا ہے
اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی بواسطہ عرش تدبیر کرتا ہے کیونکہ
عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث ہونیکے حادث نہیں ہوتی ہے جیسے
نقاش اور کاتب کسی صورت یا کلمہ کو بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر
نہیں لکھتا ہے بلکہ مهندس اور معمار کسی عمارت یا کسی مکان کو بغیر دماغ میں
تصور کر نیکے نہیں بناتا ہے پہر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے پلم یعنی بدن کے
کاموں کی تدبیر کرتا ہے۔

لیکن اب تردد یہ ہے کہ آیا یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی عرش کے
ساتھ بنفسہ وجوہاً جائز ہے یا عادتاً سبب الزام مالا یلزم کے جائز ہے اگرچہ
اسکا خلاف محال نہیں ہے جیسے کہ اس نے قلب انسان میں یہ عادت رکھی
ہے کہ وہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر تصرف نہ کر سکے اگرچہ وہ قادر ہے کہ
قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کرے بشرطیکہ ارادہ ازلی و کلیمیہ
قدیمہ اس پر سابق ہو۔ یہاں کلمہ قدیمہ سے مراد اشیاء کے ساتھ اسکا علم
پس جب اسکا یہ ارادہ متعلق نہ ہوا تو اسکا خلاف متنع ہوا لیکن یہ امتناع
ذات قدرت میں تصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اس کے محال ہونیکا
سبب یہ ہے کہ جو کچھ اس کے ارادہ قدیمہ و علم ازلی کے خلاف ہو تو وہ محال ہے
اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے کہ **فَلَنْ يَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا**

پس یہ تغیر و تبدل بنفسہ محال نہیں ہے بلکہ ارادہ انلی و علم سرمدی نے اوسکو
محال کیا ہے جبکہ یہ دونوں واجب ہیں تو اوسکا نتیجہ بھی واجب اور اوسکا نقیض
محال ہوا پس یہ بذاتہ محال نہیں ہے بلکہ بغیرہ محال ہے اور وہ یہہ ہے کہ اس کے
خلاف میں علم انلی کا جہل سے انقلاب اور مشیت انلی کا فقدان لازم آئے گا
اور یہہ دونوں محال و متنع ہیں تعالیٰ اللہ اعلم بالصواب

الحاصل جبکہ ایسے معنی کے لینے میں تردد ہو تو اوسپر دو امر ضروری ہیں ایک
یہہ کہ اس گمان پر جزم نہ کرے دوسری یہہ کہ اوسکو بیان کرے تو یہہ نہ بولے
کہ استواء سے یہی مراد ہے کیونکہ یہہ بغیر جانے ہوئے کے حکم ہے حالانکہ حق سبحا
فرماتا ہے کہ **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ۴۷

اگرچہ یہہ ظاہر ہے کہ تاویل بدعت ہے کیونکہ سلف صالحین کو اسکی ضرورت ہی تھی
بلکہ وہ سکون قلب کا زمانہ تھا لہذا تاویل سے باز رہنے کی انہوں نے حد درجہ کوشش
کی کیونکہ وہ لوگ عموماً لوگوں کی خواہشوں کو بہتر کانے سے ڈرتے تھے اور عوام الناس
کی تشویش سے ہراساں رہتے تھے پہر اس زمانہ میں جن لوگوں نے اون کی
مخالفت کی تو انہوں نے فتنہ کو بہتر کایا اور دلوں میں اون شبہات کو ڈالا
جو رفتہ رفتہ تمام شہروں میں شایع ہو گئے لہذا اب اسکی تاویل کر نیوالے
پر ملامت بھی کم ہے کیونکہ اس میں امید ہے کہ ادا نام باطلہ سے لوگوں کے دلوں
باز رکھے۔

لیکن اس تاویل کی صحت و وجہیرون سے حاصل ہو سکتی ہے اولاً یہہ کہ اس
معنی کا ثبوت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت یقینی ہو یعنی یہہ معنی مبالغہ

متنریہ ذات مطلق نہ ہو جسے کہ فوقیت رتبہ ہے دوسری یہ کہ اس لفظ میں
 ہی احتمال ہوں لیکن ایک احتمال باطل ہو گیا ہو پس دوسرا احتمال یقیناً متعین
 اسکی مثال اس آیت میں ہے کہ وَهُوَ الْاَكْبَرُ فَهُوَ قَبْلَ عَرْشِ رَبِّهِ لَئِنْ رَآهُ
 لَفَتَ سَعًى ظاہر ہے کہ لفظ فوق کے دو ہی احتمال ہیں یعنی فوقیت مکانی و فوق
 رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی
 فوقیت تو قطعاً باطل ٹھہری تو یقیناً فوقیت رتبی ہی ثابت و متعین ہو گئی
 کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل ہے لیکن استواء
 الی الشّمار اور استوی علی العرش کے مفہوم لغتاً مختصر نہیں ہیں تاویل کے
 باب میں یہ ایک نہایت ہی مختصر خلاصہ ہے الحجام العوام کا جسکو امام محمد
 نے بہ بسط تمام ارقام فرمایا ہے۔

قبل ان کہ لفظ استواء کو اسکی معنی ظاہری پر حمل کر نیکی نسبت کچھ گفتگو
 کیجاوے اولاً تصفیہ طلب یہ امر ہے کہ آیا استوی علی العرش کی آیت محکم
 فی المعنی و متشابه فی الکیف ہے یا محکم فی اللفظ و متشابه فی المعنی ہے تفصیل
 اس مجال کی یہ ہے کہ یہاں استوی اور عرش کے دو لفظ ہیں عرش کے
 معنی لغتاً سقف یا تخت کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُصَلِّ يَلْبَسْ
 پس وہ مکانات گرے ہوئے تھے اپنے جہتوں پر وَلَهُمْ فِيهَا عَرْشٌ مُّطَهَّرٌ
 اور واسطے بلقیس کے ہے تخت بزرگ پس معنی اول عرش رحان کو مکان عالم
 کے سقف کے ساتھ استعارہ کیا گیا ہے جس کے اوپر کا نام لامکان ہے
 اور معنی ثانی تخت وہ محل جلوس شاہی ہے جو بارگاہ غام میں ہوتا ہے عیسر

سے اجرائی احکام عدالت و انتظام امور مملکت ہوتے ہیں اور یہ عرش سلطانی بادشاہ کو کونشاہنشاہی کے نہایت بزرگوار ہوتا ہے کیونکہ عرش کی شوکت و لوازم شاہنشاہی ہے علی الخصوص اسکی وقت و عظمت باعتبار اس کے اور بھی زیادہ ہوتی ہے کہ یہ بارگاہ نزول اجلال سلطانی اور محل صدور احکام بادشاہی ہے چونکہ یہ بارگاہ (عرش) مابہ الامتياز سلطان اور اعیان و ارکان دولت ہے لہذا اسکا محل سب مکانوں سے رفیع و عالی ہوتا ہے جسپر سلطان اپنے اعیان و ارکان پر جلوہ ظہور فرماتا ہے۔

یہ عرش سلطانی اکثر شکل مربع ہوتا ہے جسکے چار پائے ہوتے ہیں یا کسی اور ہئیت و صورت مخصوصہ پر بنایا جاتا ہے جسپر سلطان گاہ گاہ باوقات مخصوصہ مستوی ہوتا ہے جسکے ظاہری معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے یا سوار ہونیکے ہیں پس باین معنی ہائے لغوی یا اصطلاحی ذات مطلق رحمانی کے نسبت اس کیفیت و ہئیت استوار و عرش سلطانی کا اطلاق صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ عرش مجسم ہے لہذا جسم ہی محل جسم ہوتا ہے جسکے سبب سے سلطان بھی اوپر ہوتا ہے پس سوائے اس تعلق حال و محل کے عرش اور سلطان میں دوسرا کوئی تعلق و تصرف مربوط نہیں ہے پس پاک ہے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق اس کیفیت استوار سے جو سلطان کو تخت پر حاصل ہے اگرچہ کیفیت اور صفت استوار اور صورت و حقیقت عرش رحمانی کی مفارقت ہے کیفیت و صورت استوار و عرش سلطانی کے مگر باعتبار قبض معنوی و ظاہری مناسبات باہمی کے جسکا ذکر اجمالی اوپر گذر چکا بائیکہ دیگر مشابہت پائی جاتی ہے لہذا یہ دونوں

لفظ استوار و عرش کے معنائی تشریحات کے ہیں کیونکہ تشبیہ عبارت سے
 انصاف سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ غیر بھی اودن صفات کے
 مشابہ ہو۔ پس اسی مناسبت کی وجہ سے اودن چار پایوں کی مشابہت جس پر
 عرش سلطانی قائم رہتا ہے حدیث شریفین میں وارد ہے کہ عرش رحمانی کے
 حامل بھی چار ملک ہیں **وَلَا يَنْجَرُ عَنْ أَجْرِ سَرِيدٍ مَكْرُومٍ عَلَيْهِمُ الْيَوْمَ**
أَرْبَعَةُ أَلْفَ دِينَارٍ

دوسرے لفظ استوار کا کئے معنوں میں مثل اور محمل ہے از انجملہ ایک معنی برابر و
 ہونیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **هَلْ كُنْتَ تُبْصِرُ الَّذِي يَنْفَعُ الْيَوْمَ وَالَّذِينَ لَا**
يَكْفُرُونَ بِهِ ۳۳ ع ۱۱ اور نیز تمام ہونے اور پورا کرنے کے ہیں کیونکہ ہر چیز
 کے لئے ایک نہایت و کمال ہے جبکہ کوئی چیز پہنچے اپنے حد کمال کو تو کہتے
 ہیں کہ برابر کر دیا او سکویئے پورا کیا کما قال اللہ تعالیٰ **فَسَوَّىٰ هُنَّ سَوًى**
ع ۳۳ فَاذْكُرْ نِعْمَتَهُ وَلَقَدْ خَلَقْنَا فِرْعَوْنَ وَهَارُونَ مَوْلًى ع ۱۲ یعنی جبکہ کمال و برابر کر دیا
 او سکی صورت کو تو اوس میں روح کو پہنکا کیونکہ صفت اعتدال ہی قابلیت قبول
 لوح ہے اور نیز بمعنی بیٹھنے کے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **فَإِذَا اسْتَوَيْتَ أَمْتٌ**
وَمَنْ مَعَكَ عَلَى الْفَالِكِ ع ۱۸ اور نیز بمعنی سوار ہونیکے ہیں کہ قولہ تعالیٰ
يَسْتَوُوا عَلَى ظُهُورِهِ ع ۲۵ اور نیز بمعنی ٹہرنے و قرار پانے کے ہیں
 کہ قولہ تعالیٰ **وَأَسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ع ۱۲** اور کبھی بمعنی سیدھا
 کہڑت ہو جانیکے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ **فَأَسْتَوَىٰ عَلَى سُوْقِهِ ع ۲۶**
 اور کبھی کمال ظہور کے معنی پر آتا ہے جیسے کہ استوار الشمس کہتے ہیں وقت

بصف الذہار کو جو کمال ظہور آفتاب ہے جیسے کہ حدیث ابو ہریرہ سے ثابت ہے
 کہ حتی تستوی الشمس علی راسک کالرح فاذا انزلت فصل یعنی
 یہاں تک کہ برابر ہو جائے آفتاب تیرے سر کے اور پشیل نیزہ کے سیدھا
 جیسے ڈھل جادے نماز پڑھ لے اور کبھی یعنی مسلط ہونیکے مورتے ہیں جیسے
 کہ قول شاعر کا ہے کہ قد استوی بشر علی العراق بین غیر سیف
 و دھریہ عراقی اب غالب یا مسلط ہوا بشر ملک عراق پر بغیر تلوار و خون
 کی حاجت کے اور نیزہ یعنی قصد کرنے کے آئے ہیں کما قال اللہ تعالیٰ ھو انزلنا
 خلقکم کافی الارض جمیعاً ثم استوی الی السماء کسواھن

للبسج للسموات ع ۳

بیان بالا کا حاصل اس قدر ہے کہ استوی علی العرش کا مفہوم لفظاً منحصر نہیں ہے
 تو آیت کریمہ **ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ** استویٰ میں کئے مختلف معنوں کا احتمال
 ہوا تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کسی طرح محکم فی المعنی نہ ہو سکے گی جیسے کہ بعض لوگ
 زعم ہے کیونکہ محکم عبارت ہے اوس سے کہ از روئے لغت کے اوس کے
 ایک ہی معنی اور اوپر دئے دوسرے کسی احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو درحالیکہ
 یہاں معاملہ اوس کے برعکس ہے یعنی لفظ استوار کا کئے مختلف معنوں
 پر مشتمل اور اوسکی مراد محتمل ہے تو یہ کسی ایک معنی لغوی ہی پر مراد اللہ کا
 حصہ کسی دلیل عقلی و نقلی سے ثابت نہیں ہو سکتا لہذا باوجود معانی لغوی کے
 معلوم ہونیکے مراد اللہ کی مجہول رہی یہی تعریف ہے تشابہ کی جو محکم کے
 مخالف ہے کیونکہ محکم میں تیغ مطلب و تبدیل معنی کا کوئی احتمال باقی نہیں رہتا

لہذا ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی کبھی اور کبھی طرح محکم فی المعنی نہیں ہو سکتی
 بالفرض اس لفظ متشابہ میں جبکا مفہوم کے معنوں میں مشترک ہے اگر کوئی ایک
 معنی بٹرنے یا قایم ہونے وغیرہ کی فرض کر لو تو خود تم سمجھ سکتے ہو کہ یہ تمہاری
 فرضی معنی ہوئے نکتہ حقیقی لہذا معنی فرضی کبھی یقینی اور قطعی نہیں ہو سکتی
 اولاً باعتبار اشتمال اور احتمال معانی مختلفہ کے کسی ایک معنی لغوی کے ساتھ
 مراد اللہ کی تخصیص باطل ہے ثانیاً باعتبار تعمیم معانی لغوی کے بھی مراد اللہ
 کی جو معنی حقیقی ہے مجہول رہی ثالثاً اون تمام معانی لغوی کا اطلاق جسمین
 کیفیت اور مہیت جسمی پائی جاتی ہے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت مجال
 ہے تو ثابت ہو گیا کہ باعتبار اون جملہ معنی ہائے لغوی کی بھی کیفیت استوار
 کی مجہول ہے پس اس کیفیت کا مجہول رہنا بعینہ اوس کے معنی کی مجہولیت
 ہے کیونکہ کیفیت معنی ہی کی صورت ہے مثلاً اس آیت کریمہ **فَاِذَا اسْتَوَيْتَ**
اَمْنًا مِّنْ مَّوَلٰٓئِكَ عَلٰی الْفَلَکِ مِّنْ اِسْتَوٰیٰ کی معنی بیٹھا تو کے ہونگے تو
 ظاہر ہے کہ کشتی پر اس بیٹھنے کا مفہوم مع الکیف ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ
 ذہن میں حاصل ہوگا در حالیکہ ثم استوی علی العرش میں بھی حق سبحانہ تعالیٰ
 و تقدس کے نسبت یہی معنی بیٹھنے کے لوگے تو بالضرورة یہ معنی بھی مع الکیف
 ہی ہونگے کیونکہ لغتاً بیٹھنے کا مفہوم ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ
 مع الکیف ہے بالفرض اگر تم اس بیٹھنے کے مفہوم سے جو تمہارے ذہن میں
 ایک مہیت مخصوصہ کے ساتھ مع الکیف ہے اوس سے اوسکی کیفیت کو دور
 کر دے تو اوسکی مہیت مخصوصہ کے زوال ہونے سے بیٹھنے کا اصل مفہوم ہی

زایل ہو جاوے گا جو استوار کی ظاہری معنی لغوی تھے۔ پس اس سے ثابت
 ہو جاوے گا کہ کسی کیفیت کا نام معلوم رہنا اس کے معنی کی مجہولیت کا سبب ہی
 اس واسطے امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ **لَا تَكُنْ مِثْلَ مَنْ لَا يَدْرِي مَا هُوَ لَوْ فُتِرَ**
وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُولٌ کیونکہ لفظ استوار کا منصوص ہوا اور کیفیت یا اس کے
 معنی غیر منصوص ہیں بلکہ کسی حدیث یا اثر سے بھی استوار علی العرش کی
 معنی معلوم نہ ہوئے۔ پس باوجود اس قدر مجہولیت معنی کے امام مالک کے اس
 قول الاستوار معلوم کی بہ معنی کہنا کہ مثلاً استوار کی معنی لغوی بیٹھنے کے تو
 ہر کس و ناکس کو معلوم ہیں کیونکہ واضع نے لغت بیٹھنے کا وضع ایک مثبت
 مخصوصہ پر کیا ہے پس باوجود اس معنی لغوی کے معلومیت کر پہاڑ کی
 کیفیت مجہول ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کا بیٹھنا عرش پر بمعنی لغوی کے تو صحیح
 ہے مگر اس کے بیشک کی کیفیت کہو نہیں معلوم کہ وہ کیسی ہے گو یہاں کیفیت
 مجہول کے بہ معنی ہوئے کہ اس کا بیٹھنا دونوں ہے یا چاروں یا کوئی اور دو
 صورت ہے اس کی کیفیت نامعلوم یعنی عرش پر بیٹھا تو ضرور ہے مگر کیسا
 بیٹھا ہے سو معلوم نہیں ہے اس پر طرفہ ماجرا یہ کہ ایسے معنی لغوی پر ایمان
 لانے کو واجب بھی کہا جاتا ہے افسوس سد ہزار افسوس **وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ**
حَقًّا قَدَرًا ع ۱۴

یہی وجہ ہے کہ سلف صالحین جب کبھی ایسے الفاظ کو بولے تو اوسکیو کہا جسکو
 خدا یا اس کے رسول نے فرمایا تھا کبھی غیر زبان میں اوسکو نہیں بدلا اور
 نہ کچھ تصرف کیا کیونکہ بعض الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں جن کے مطابق

غیر زبان میں الفاظ پائے نہیں جاکر بعض لفظ پائے بھی جاتے ہیں تو اسکو دوسرے
 کسی معنی میں بطور استعارہ کے استعمال کرنے کی عادت نہیں ہوتی اور بعض
 الفاظ عربی کے ایسے ہوتے ہیں کہ وہ اس زبان میں معنی مشترک میں مستعمل
 ہیں لیکن دوسری زبان میں ایسا نہیں بولتے اول کی مثال لفظ استوار
 ہے کیونکہ فارسی میں اسکی مطابق کوئی ایسا لفظ نہیں ہے جو فارسیوں میں ان
 سب معنوں کو اس حیثیت سے ادا کرے کہ وہ مزید ابہام کو شامل نہ ہو جن کو
 دو عربوں میں اس جہت سے ادا کرتا ہے کیونکہ فارسی میں استوار کی معنی راست
 باستاد کے ہیں یہ دو لفظ ہیں پہلے (لفظ راست یعنی سیدھا) سراسفٹ
 وانتصاب اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں انخار و اعدو جاب یعنی تیرا
 ہونے یا خمنے دیکھنے کی صلاحیت ہو اور دوسرے لفظ (استاد یعنی کھڑا رہا)
 سے سکون و ثبات اور چیزوں میں سمجھا جاتا ہے جنہیں حرکت و اضطراب کی
 صلاحیت ہو پس ظاہر ہے کہ لفظ استوار سے زبان عربی میں جو معنی سمجھے
 جاتے ہیں بعد ترجمہ کے زبان فارسی میں راست باستاد سے وہ معانی
 ہرگز مفہوم نہیں ہو سکتے جبکہ یہ دو نون اشارے اور اشعار معنی میں متفاو
 ہوئے تو یہ فارسی یا اردو الفاظ مطابق عربی لفظ استوار کے نہ ہوئے
 پس ایک لفظ کو اسی کے ایسے مرادف لفظ سے بدلنا یعنی تفسیر کرنا دہان
 جائز ہے جہاں کسی قسم کا دو نون میں تحالفت نہ ہو صفات تشابہ میں شاید
 ہی لفظ یکا کا ایسا ہوگا جو فارسی اور اردو میں ترجمہ ہونیکے بعد بھی اشتراک
 و استعارہ وغیرہ امور میں مساوی ہو جیسے کہ لغت عرب میں یکا کا اطلاق دو

معنوں پر ہوتا ہے پہلے وضع اصلی پر جو وہ عضو ہے گوشت و پوست و ہڈی و
پٹہ وغیرہ سے مرکب ہے یہ سب جسم ہے جو مخصوص صفتوں سے مختص ہے
اور جسم مقدار معین طول و عرض و عمق سے مراد ہے اور وہ اپنی جگہ پر وہ جسم
جسم کے بٹرنے کا مانع ہے اور کبھی یہ لفظ یکا دو سر سے معنی پر بطور استعارہ
کے بھی استعمال کیا جاتا ہے جسکے معنی ہرگز جسمیت کے نہیں ہوتے نہ جیسے
عرب کہتے ہیں اَلْبَلَدُ فِیْ یَدِ الْاَکْثَرِ یعنی یہ شہر امیر کے ہاتھ میں ہے
اگرچہ اسکا ہاتھ لٹا ہوا ہو کیونکہ اسکی معنی فقط ذہن میں بلا کیفیت مفہوم
ہوتی ہے (یا در ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ید کا اطلاق پہلے معنی کی
رو سے صحیح نہیں کیونکہ وہ جسم و لوازم جسمی سے مقدس ہے۔

دوسرے کی مثال اَصْبَحَ ہے جسکو عرب اپنی زبان میں بطور استعارہ
کے نعمت کے لئے استعمال کرتے ہیں چنانچہ کہتے ہیں کہ لِقُلَّانِ اَصْبَحَ عِنْدَ
فُلَانٍ اور عجم و ہند میں انگشت یا انگلی سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے
تیسرے کی مثال لفظ عین ہے کیونکہ جو کوئی اسکی تفسیر کر گیا تو وہ اسکی
معنی سے کر گیا جو سب معنوں سے ظاہر و صاف ہو لیں وہ فارسی میں چشم
ہے لیکن لفظ عین عربی میں عضو باصرہ و چشمہ آب و آفتاب
میں مشترک ہے فارسی کے لفظ چشم یا اردو کو لفظ آنکھ میں اس طرح کا اشتراک نہیں
ہے اسی طرح جنب و وجہ کا لفظ عربی بھی اسی کے قریب قریب ہے۔

پس جیسے کہ ان الفاظ کی معنی کو دوسرے زبان میں بدلنا نادرست ہے
اسی طرح اوبن لفظوں کا تغیر و تبدل بھی ناروا ہے مثلاً جبکہ استوعی علی العر

وارد ہوا ہے تو ہم کو بچا ہے کہ مستوی علی العرش کہیں کیونکہ ممکن ہے کہ دونوں
 کے معنی مختلف ہوں کیونکہ مستوی علی العرش استقرار پر دلالت کر نہیں
 استوی علی العرش سے زیادہ صاف و صریح ہے پس جیسے کہ صفیون
 کے پلے سے دلالت و احتمالات میں بھی تغیر و تبدل واقع ہو سکتی وجہ سے
 بچنا ضرور ہے اسطرح اسکی شاخ نکالنے سے بھی احتراز کرنا لازم ہے کیونکہ
 جب ہاشع میں یہ کالفظ وارد ہوا ہے تو ہمیں بچا ہے کہ اسکو بازو بھی
 ثابت کریں یا ساق کے وارد ہونے سے پاؤں یا لفظ سمع کر آنے سے
 کان بھی ثابت کریں اور فوق کے لفظ سے اسکو جہت بھی مقرر کریں
 پس جس طرح یہ تفریع جائز نہیں اسطرح جمع و تفریق بھی روا نہیں
 اور توفیق الہی سے بہت دور ہے وہ شخص جس نے خاص اسی قسم کے
 حدیثوں کو جمع کر کے ہر ایک عضو کا ایک ایک باب قرار دیا ہے کیونکہ یہ
 متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے متفرق اوقات
 میں صادر ہوئے ہیں اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتبار
 پر سرزد ہوئے ہیں کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے جبکہ یہ سب خلقت
 انسان ہی کے مثال پر بیان ہوئے تو کان میں ان تمام متفرقات
 کا ایک ہی بار جمع ہونا اہل ظاہر کی تاکید پر بڑا قوی قرینہ ہوا جس سے
 شبہ کا دم پیدا ہو گیا اور یہ کہنکا ہوا کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کیونکہ ایسے موہم الفاظ بولے جس کے ظاہر معنی خلاف اصل تھے اور لو
 میں بڑے مشکلات جگئے اور ممکن ہو گئے کیونکہ جب ایک کلمہ ہو تو ممکن ہے

کہ اوسمین احتمال چل سکے جب مکرر سکر چار پانچ بار ایک ہی جنس کے الفاظ
اوس سے متصل پئے درپئے ہوں تو احتمال بہت ضعیف ہو جاتا ہے غرض
یہ سب اجتماع کا نتیجہ ہے۔

پس جس طرح متفرق الفاظ کا اجتماع جائز نہیں اسی طرح مجتمع کا متفرق
کرنا بھی جائز نہ ہوگا کیونکہ جو کلمہ کہ ایک دوسرے کلمہ پر مقدم یا موخر ہے تو
اوسکو اوس کے معنی سمجھانے میں بڑا اثر ہے اور جو احتمال کہ اوسمین ضعیف
ہے اوسپر وہ مرجع ہوتا ہے پس جب تم نے اوسمین فرق کر دیا یا فصل تو
اوس لفظ کا معنی پر دلالت کرنا ساقط ہو جاتا ہے جسکی مثال یہ آیت ہے
وَهُوَ الْغَايُ الْمُنْتَهٰی وہ اپنے بندوں پر قاهر ہے اور یہ نہیں
نہیں ہے کہ کہیں کہ وہ مطلق فوق ہے کیونکہ جب اس آیت کو پڑھیں تو
پڑھنے والے کو ظاہر ہوگا کہ اسمین فوق کا لفظ اوس فوقیت پر دلالت
کرتا ہے جو قاهر کو مقہور پر ہے اور یہہ رتبہ کی فوقیت ہے چنانچہ لفظ
قاهر کا اسی کو بتلارہا ہے بلکہ یہہ کہنا صحیح نہیں کہ وہ غیر عبد پر بھی قاهر ہے
بلکہ یہہ کہنا چاہئے کہ وہ اپنے بندوں پر قاهر ہے کیونکہ صفت عبودیت کے
ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کا ذکر کرنا اولیٰ ہے کیونکہ اس سے اسکی
سیادت کی فوقیت کا احتمال ہوتا ہے لہذا یہہ کہنا بہتر ہے کہ مالک کو
علامہ پر فوقیت ہے اور یہہ کہنا درست نہیں کہ زید کو بکر پر فوقیت ہے
کیونکہ جب تک دو وزن میں سیادت و عبودیت یا قہارت و مقہوریت یا
حاکمیت و محکومیت وغیرہ کا فرق نہ تبلاوین تو یہہ کہنا صحیح نہ ہوگا (اس

اجمال کی تفصیل الحجام العوام میں ملاحظہ کرو کہ یہ ایک نہایت مختصر خلاصہ ہے (اوسکا)

باز آدم برہمہ مقصود پس یہ امر بخوبی ثابت ہو چکا ہے کہ آیات استواء کے محکم فی المعنی اور متشابہ فی الکیف نہیں ہو سکتے جیسا کہ بعض کا زعم ہے کیونکہ بدلائل آیات قرآنی اس ایک لفظ استواء کا متعدد معنوں اور مختلف مرادوں پر وارد ہونا متحقق ہو چکا ہے تو حسب قواعد اصول کے بھی وہ متشابہ ہوا پس اس لفظ متشابہ میں جو کئے معنوں پر مشترک محتمل ہو کسی ایک معنی کا خاص کرنا بھی تاویل ہے اور یہ تاویل ہمیشہ ترجیح بعض وجوہ و غلبہ رائے سے حاصل ہوگی۔ پس جس معنی کا حصول عقل و قیاس پر منحصر ہو یا غلبہ رائے کے ساتھ متعلق تو کبھی اس معنی قیاسی پر خرم کرنا نہ عقلاً درست ہے اور نہ نقلاً روا۔

تاویل کے بھی دو معنی ہیں ایک تو معنی حقیقی کا دریافت کرنا یعنی اصل معنی کا جو مراد قابل ہو اور اک کرنا دوسری معنی حقیقی کا حل مجاز پر کرنا تاویل کا اول مجر و عقل و قیاس پر منحصر نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ علم حقیقت کا پورا پورا لگاؤ ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ۝ ۳۹ یہ وہی تاویل یعنی معنی حقیقی ہے جس کے انکشاف کے بعد آیات محکم و متشابہ کا باہمی تقاضا مرتفع ہو جاتا ہے جس سے اسکا ایمان کامل ہوتا ہے اسید واسطے وہ جملہ آیات کی تصدیق کر

کیونکہ یہہ مصدیق باعتبار کمال تحقیق کے حاصل ہوتی ہے اور تحقیق علم ہی کا ثمرہ ہے جس سے ادسہ اریقان حاصل ہوتا ہے اور یہی ایمان ہے
 اَلْكَافِرُ اَلْاِيْمَانُ مَعْلُومٌ (النجاری) پس ایمان کامل حاصل نہیں ہوتا
 مگر صاحب بصیرت اور اہل معرفت کو جو راسخون فی العلم ہیں واللہ اعلم
 بالصواب یہاں بعض حضرات نے الا اللہ یہ وقت کیا ہے اور بعض
 نے واو عطف لیا ہے (قول ثانی کا مدلل ثبوت نغمہ راز کے رفرباز دم
 میں ملاحظہ کرو)

الحاصل حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے حضرت یوسف علی نبینا وعلیہ السلام
 کو علم تاویل جس سے مراد معنی حقیقی ہے خود تعلیم فرمایا کما قال اللہ تعالیٰ
 عَزَّوَجَلَّ وَلِنَعْلَمَ مِنْ تَاوِيلِ الْاَحَادِيثِ وَاللّٰهُ غَالِبٌ عَلٰی اَمْرِہٖ وَلٰکِنْ
 اَکْثَرُ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ۱۲ ع ۱۳۔ یہاں اکثر الناس یعنی عوام کو بسبب
 عدم حوصلہ ادراک حقیقت الامر کی جاہل قرار دیا لہذا بعض الناس جو
 راسخون فی العلم ہیں مستثنی ہو گئے کیونکہ شق ثانی کی تاویل جنہیں اکثر الناس
 مبتلا ہیں وہ محض قیاس و استدلال عقلی کی پابندی پر منحصر ہے جس کے
 باعث سے حل حقیقی کا مجاز پر کیا جاتا ہے لہذا یہہ حل بے محل ہوتا ہے
 جس سے اصل آیت کا بھی انکار لازم آ جاتا ہے لہذا ارشاد ہوا کہ فَاَمَّا
 الَّذِیْنَ فِیْ قُلُوْبِہِمْ رِیْغٌ فِیْکِیْفِیْعُوْنَ کَاَنْشَابًا مِّنْہٗ اُتْبِغَاءُ الْاِفْتِنَیۃِ
 وَ اَلْبِغَاءُ تَاوِیْلُہِ یہاں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ایسی تاویل باطل
 سے متنبہ فرمادیا ہے جیسے کہ نصاریٰ نے لفظ روح سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام

کے حق میں مراد لینے میں کی ہے اس وجہ سے صحابہ رضی اللہ عنہم کہاں حرم داخل
 کو کام میں لائے اور تاویل کے دروازہ کو نہ آپ کہولا اور نہ دوسروں کو کہو
 دیا بلکہ اس کے بند رکھنے میں نہایت اہتمام و تشدد فرماتے رہے یہی وجہ ہے
 کہ آیات فوق و استوا و ابراد و سر کے کسی تشابہ کی تاویل میں کوئی حدیث وارد
 نہیں ہوئی ہے اور نہ صحابہ وغیرہم نے کی ہے کیونکہ اولاد کی اور کو حاجت ہی
 نہ تھی کیونکہ وہ زمانہ الطینان طلب کا تھا اور اس کے مطلب کو وہ سمجھ بھی چکے
 تھے ثانیاً اس زمانہ میں اصحاب زینج کا خروج بھی نہ تھا۔ بعد ازیں رفتہ رفتہ
 فرقہ ہائے ضالہ مثل مجسمیہ و مشبیہ و کرامیہ و معتزلہ و جہمیہ وغیرہم کا خروج ہوتا
 گیا یعنی مجسمیہ نے الفاظ تشابہات مثل یہ وجہ وغیرہ کی معانی مجازی
 کا عمل حقیقت پر کر کے خالق مطلق کو جسم قرار دیا اس طرح مشبیہ نے تشبیہ
 کو اپنے ظاہر پر محمول کر کے بعض لوازم جسمی کے ساتھ بھت فوق مطلق کو
 کر دیا اور معتزلہ و جہمیہ نے تشبیہ کا سرے سے تاویل بعیدہ انکار کیا
 حقیقت کو مجاز پر حمل کر کے ذات مطلق کو ہر مکان میں ثابت کیا اور کرامیہ
 نے سرے سے انکار کیا اور ذات مطلق کو عرش ہی پر بٹھرایا اور حجت
 فوق ہی میں مقید کر دیا۔ غرض ہر گروہ اپنے عقاید باطلہ کے ثبوت میں احادیث
 و آیات تشابہات کو دلیل لایا۔ لہذا علمائے مکملین رحمہم اللہ علیہم نے
 ناچار ان کی تردید کے لئے ایسے الفاظ سے تشابہات کی تاویل کی کہ جس
 سے اطلاق حق و تنزیہ مطلق میں کوئی نقصان نہ آنے پڑے اور اس
 تاویل کو آیات محکمات کے ساتھ بھی مطابق کیا بلکہ تشابہات کی تفسیر محکمات

سے کی اور نابیکر تبطیق دسی۔

چنانچہ اس قسم کی تاویل و تشبیہ کے نسبت حدیث جاریہ کی اشارۃ دلالت کرتی ہے کہ تائید اشارت الی التواء یعنی یہ تشبیہ جس سما کی مخالف کتاب الہی نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **أَفَمَنْ هُمْ فِي التَّوَّابِينَ** ۲۶۹ اگرچہ ظاہر ان ہر دو یعنی حدیث جاریہ و آئینہ کریمہ میں تو مطابقت پائی جاتی ہے مگر دوسرے آیات و احادیث استوی علی العرش کے ساتھ تضاد و تعارض واقع ہوتا ہے کیونکہ عرش فوق سما ہے لہذا اگر علی العرش کو اوس کے ظاہر پر رکھا جاوے تو فی التواء کی تاویل کرنی پڑے گی اور اگر فی التواء کو اوس کے ظاہر پر چل کرین تو فی الارض مؤول ہوگا یا اگر جہت فوق کو تسلیم کیا جاوے تو حدیث لعل اکمل فی دلائل بحل الی الارض السفلی کہبط علی التواء میں تاویل ناگزیر ٹھہری یا اگر عرش کی قید کو محکم کہو تو عموم معیت کو متشابہ کہنا پڑے گا یا اس کے بالعکس فرض جس پہلو کو اختیار کرو ساتھ ہی تاویل بھی لگ رہے گی۔ الحق بجز تاویل کے اصحاب عقول کی جو پابند تشبیہ میں تشفی نہیں ہوتی لہذا بنظر رفع ادا م باطلہ اس سبیل کی تاویل صحیحہ بدین شرط جائز ہوئی کہ وہ تاویل بعید از عقل و فہم نقل نہ ہو۔ مثلاً آیت استواء میں صرف یہ کہہ دینا کافی نہ ہوگا کہ **علی العرش** اللہ تعالیٰ بالذات ہے کیونکہ استواء کی معنی ٹھہرنے کے ہیں جبکہ وہ عرش پر ٹھہر چکا تو اوسکی ذات سے کرسی و سما و ارض و مابینہما بالکل خالی رہے لہذا عرش کے سوا جہان کہیں اللہ تعالیٰ کے بالذات ہونیکا نہ کو قرآن و حدیث میں وارد ہی وہ من الصفات ہے لیکن اسم اللہ علم ذات ہے جسکا مدلول لغتاً

ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات ہے۔ پس کسی آیت میں الجناح معنی لغوی کے اسم اللہ سے ذات ہی مراد لینا اور دوسری آیت میں لفظ اللہ میں جو محکم فی المعنی ہے تاویل کیے کہ صفت علم کی مراد لینا عقلاً قابل تسلیم ہو اور نہ قانوناً جائز ہو اور نہ نقلاً ارداء عقلاً بدین و صحیح نہیں ہے کہ ایک جگہ تاویل کا جواز اور پھر دوسرے مقام پر اسی کا ناجائز ہونا خود ناجائز ہے۔ ثانیاً اس تاویل سے ذات مطلق سبب قید جہت کے مقید ہو جاتی ہے اور جسمیت پائی جاتی ہے پس مطلق کا مقید ہونا باطل ہے مثلاً شاعرش مخلوق و حادث ہے لہذا وہ محل قیام خالق و قدیم نہیں ہو سکتا کیونکہ بعد خلق کے اگر اسکو حاجت ہوئی تو احتیاج منافی غنا ہے

إِنَّ اللَّهَ لَغَفِيْرٌ عَنِ الْعَالَمِيْنَ ع ۱۔ اگر حاجت نہیں ہے تو فعل عبث منافی الوہیت ہے رابعاً الرحمن سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استوار ذاتاً علی العرش اور صفہ فی السماء و علی الارض ہے تو ذات و صفات حق جل و علیٰ بین انفکاک جائے ہوگا یا نہ ہوگا در صورت اول مثلاً صفت علم کے تصور انفکاک سے ذات مطلق میں جہل تصور ہوگا یہ تو محال ہے در صورت ثانی یہ تاویل اور پھر اوپر جزم ہو و باطل ہیں کیونکہ جہاں صفت علم الہی کی پائی جاوے گی وہیں وجود ذات باری کا بھی ضرور رہی ہوگا کیونکہ علم و ذات میں آنا و زما نا عقلاً و نقلاً ہرگز انفکاک مستور نہیں ہو سکتا۔

قانوناً یہ تاویل اس لئے باطل ہے کہ اللہ علم ذات ہی پس ذات سے صفت مراد لینا خلاف عادت ہے۔ ثانیاً اسم ذات کو صفت سے اور صفت کو ذات سے تعبیر کرنا خلاف بلاغت ہے مثلاً آیات و احادیث معیت ذاتی کو آیات

واحدیث جفتی پر چل کر ناخلاف قاعدہ ہے کیونکہ صفات توابع ذات ہیں لہذا ہمیشہ توابع اپنے متبوع کے تابع ہوتے ہیں۔

نقلاً یہ تاویل بدین نظر صحیح نہیں کہ لفظ ذات کی قید کے ساتھ اللہ سبحانہ و تعالیٰ کا فوق عرش بقید جہت یا بطریق حصر کے ہونا منصوص نہیں ہے بلکہ استوار ایک صفت ہے پس مطلق استوار کو محض ذات کے ساتھ مقید کرنا خلاف منشاء شارع ہے کیونکہ اس کے نقیض آیات و احادیث وارد ہو چکے ہیں پس اس قسم کی تاویل بعیدہ جو دوسرے آیات منصوصہ و احادیث صریحہ کے مخالف ہو صحیح نہیں (جسکی توضیح آئندہ بر محل ہوگی) کیونکہ شریعہ منیٰ ہے تنزیہ ذات مطلق پر اور تشبیہ کسی جہت خاص کی سراسر کیفیت ہی جو منافی تنزیہ حق ہے کیونکہ اکثر آیات و احادیث سے تعمیم و تخصیص ہر دو ثابت ہے پس محض تخصیص منافی تعمیم ہے لہذا شارع نے جہاں کسی قید کے ساتھ تخصیص کی ہے وہاں تعمیم کی گنجائش بھی رکھ چوڑی ہے چنانچہ حدیث جاریہ میں صرف اپنے جہت سمار کو تسلیم فرمایا یہاں پر بھی نا فہون اور کم عقولوں کے مقابلہ میں واقع ہوا) مگر اس کے ساتھ ہی دوسرے جہات کی نفی نہیں کی (یہ خوب یاد رہے کہ آپ کا کوئی کلام جہت کی قید یا فوق کی حصر کے ساتھ آیا ہے سوا دوسرے کسی ایک جہت کی نفی کے باب میں ہرگز وارد نہیں ہوا ہے) کیونکہ ذات مطلق کسی خاص جہت کی قید سے منزہ ہے اور جہت بھی لوازم جمعی سے ہے۔ اگرچہ بظاہر سمار کے اشارہ سے جہت علو کے طرف اشارہ پایا جاتا ہے مگر فی الحقیقت اس جہت کی تشبیہ بھی خلاف حقیقت نعتی کیونکہ

بِحُكْمِ اللَّهِ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فُتْمُ وَجْهِ اللَّهِ ع ۱۴ کے ہر جہت میں وہ موجود ہے اور کوئی جہت اس سے خالی نہیں تو یہ جہت فوق عرش و سما کا کب اس سے خالی رہ سکتا ہے اگر کھل گئی شیئی مآخلاقاً لہذا باطل (متفق) چونکہ جہت کی تنزیہ اس قبل کی ہے کہ عقول عامہ اس کے ادراک میں قائم ہیں کیونکہ اگر کسی جہت کی تشبیہ ندی جاتی تو یقیناً جہت کی نفی سے وجود جو کا انکار کر جلتے کیونکہ عقول عامہ کے تصور میں جنکی عقل سلیم نہیں ہوتی جو کا وجود محال خیال کیا گیا ہے لہذا شائع نے بمصدق ان کے حکم الناس حکم قد رُعِقُوا لَهُمْ (الدَّيْلِيُّ حِينَ عَبَّاس) کے جہت اشرف سے سماء (علو) کے طرف اشارہ فرمایا پس جو حضرات راسخون فی العلم ہیں اس اشارہ جہت علو سے ذات مطلق کو فی السما علی العرش ہی مقید و محدود و نفرا وین گے بلکہ حقیقت بے جہتی و لامکانی کو سمجھ جاوین گے کہ وہ ہر جہت میں ہر جہت میں فوق بحر و داخل ہے لہذا وہ بے جہت ہے کیونکہ جہت میں تخصیص ہے اور بے جہتی میں تعمیم۔ لہذا جبکہ کوئی جہت خاص اس کو نہیں تو وہ لامکانی ہے جس کا رتبہ جمیع ممکنہ پر عالی اور جہت مکانی سے متعالی ہے فنبھا ان الله سکا یصفون۔

بیان بالا ایک مختصر تہیدی جواب تھا نفی جہت و قید مطلق و ثبوت تنزیہ حق کے نسبت لیکن اب ہم یہاں اون آیات و احادیث و اقوال کو نقل کرتے ہیں جنکو سائل نے ثبوت جہت و فوق و استوار وغیرہ صفات تشابہ کے باب میں پیش کیا ہے۔ اور پھر اون آیات و احادیث و اقوال سے جو کچھ کہ انہوں نے

ثبوت جہت فوق و تحیز و مکان و قید ذات کے نسبت استدلال فرمایا ہے
 اور سکو بچنے نقل کرینگے اور اوس کے ساتھ ہی انہیں استدلال سے
 حق جل و علا کی تفسیر فی التشبیہ کو ثابت کر کے دیکھا دینگے انشاء اللہ
 المستعان و علیہ المکملان۔ واضح باد کہ قال سے مراد متن عبارت سوال
 سائل ہے اور اقول سے مراد اوسکا جواب ہے۔

قال بفضل اول بیان میں اودن آیتوں کے جن سے استواء خدا کا عرش
 ثابت ہے۔

أقول۔ اللہ سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا استواء علی العرش تو ثابت ہے بلکہ
 اوسکا منکر کا فرض ہے کیونکہ یہ منصوص ہے ہاں گفتگو تو اوسکی معنی مرادی کے
 لینے میں ہے یعنی ہم کہتے ہیں کہ صرف اوس پر ایمان لاوین اور اوسکی معنی نکرین
 اگر کسی مجبوری سے کہیں تو بقید جہت و تحیز کے بیٹھے یا ٹھرنیکے ایسے معنی نہیں
 جو سراسر کیفیت ہو۔

قال۔ آیت اول سورہ اعراف میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ
 السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ مَتَّعًا
 رب اللہ ہے جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پھر بیٹھا تخت پر اور
 آیت دوم سورہ یونس میں ہے اِنَّ رَبَّكُمُ اللّٰهُ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ
 فِیْ سِتَّةِ اَیَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ یَدُیْہِ تَبَارَکَ تَعَالٰی رَبُّ الْعَرْشِ کَبِیْرٌ
 جس نے بنائے آسمان و زمین چھ دن میں پھر قایم ہوا عرش پر موضح القرآن
 میں ہے اس ملک کا دربار عرش پر ٹھہرا سب کام کی تدبیر وہاں سے ہوا انتہی۔

اقول۔ یہاں یہ امر شہدہ رہا جاتا ہے کہ پہلی آیت میں **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ تو (پھر بیٹھا تخت پر) کیا گیا ہے اور دوسری آیت میں جو پہلی آیت کے ہم سیاق ہوا وہی جملہ **ثم استوی علی العرش** کا ترجمہ (پھر قیام ہوا عرش پر) کیا گیا ہے۔ اگر مترجم صاحب نے قیام کو بیٹھنے کے قایم مقام سمجھا ہے تو غلط ہے و الا ایک ہی قسم کے دو آیتوں میں ایک ہی لفظ استواء کے دو مختلف معانی کا بلا کسی قرینہ کے لینے سے یہ ارادہ پایا جاتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو سب معانی لغوی کا مصداق بنا دیا جاوے سبحان اللہ یہ عجیب قسم کا محکم و خود رائی ہے۔

(۲) **ایام**۔ ترجمہ چہ دن تو کیا گیا ہے کیونکہ یوم کے ظاہری معنی تو دن کے ہیں مگر معلوم نہیں یہ دن کتنے گنتیوں کا ہے جو آفتاب کے دور سے حاصل ہوتا ہے حالانکہ قبل از تخلیق آفتاب کے ان ایام ستارہ کا وجود ہی پایا نہیں جاسکتا پس اس صورت میں یہاں ایام سے وہ دن تو مراد نہیں ہو سکتے جو دور شمسی سے حاصل ہوئے ہیں درحالیہ جن ایام میں خلق ارض و سما کے بعد استواء علی العرش حاصل ہوا ہے اس کے معنی ابھی تک معلوم نہ ہوئے تھے تو پھر خالق عرش و سما کے استواء کے معنی کے بیان کرنے میں ہرگز یہ عبارت جائز نہیں۔

(۳) یہاں یہ امر بھی قابل غور و فکر ہے کہ رب کا استواء عرش پر بعد خلق سما و ارض کے ہوا ہے اگرچہ باعتبار خلق کے عرش اول ہے مگر صفت استواء کی بعد خلق ارض و سموات کے اگرچہ عرش موجود تھا مگر غیر مستوی یعنی عرش

مین ربوبیت کے استفاضہ کی استعداد بالفعل نہ تھی کیونکہ جب تک مربوبات
یعنے ارض و سموات و ما بینہا نہ تھے تو رب کی ربوبیت کا افاضہ بواسطہ عرش کے
کس پر ہوتا؟ لہذا بعد خلق ارض و سموات کے عرش محل تدبیر امور مملکت عالم
پڑا یعنی تدبیر کام کی استواء رب کے ساتھ ہی متعلق بعرش ہو گئی۔ کیونکہ عرش
ہی محل تدبیر رب ہے پس اس آیت سے یہ بھی بخوبی متحقق ہوتا ہے کہ تدبیر
سب کار و بار عالم کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے جو ایک خاص نسبت ہے
جو عرش کے ساتھ وابستہ ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ ۝
قال - آیت سوم سورہ طہ میں ہے تَلٰمِزْ یٰلَآئِکَ مَنۢ مَّخْلُوٰتِ السَّمٰوٰتِ
اَلْاَرْضِ وَ مَنۢ مَّخْلُوٰتِ السَّمٰوٰتِ اَلْاَرْضِ اَسْتَوٰی اَمَّا رَءِیۡتَ اِذَا
ہے زمین اور آسمان اونچے وہ بڑا مہر والا ہے تخت کے اوپر اس آیت سے
جس طرح استواء ثابت ہوا اسی طرح جہت فوق بھی ثابت ہوئی اس لئے کہ آمارا
ادیر سے نیچے کے طرف کو ہوتا ہے۔

اقول - آیت بالا سے بغیر کسی شک و شبہ کے رحمن کا استواء علی العرش
تو ثابت ہی ہے مگر بوجہ قول مترجم صاحب کے رحمن کا تخت کے اوپر جہت
فوق ہونا تو قیامت تک ثابت نہیں ہو سکتا جبکہ عرش پر اسکا بیٹھنا یا پڑنا
ہی ثابت نہ ہو سکا جو بنا سے ثبوت جہت تھا تو پہر جہت فوق کے ثابت
ہو نہکا دعویٰ اس آیت سے کیونکر صحیح ثابت ہو سکیگا۔ اور تَلٰمِزْ یٰلَآئِکَ
قرآن آمارا ہوا خالق ارض و سموات کا ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدیر
کا جہت فوق عرش پر ہونا ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ بالفرض عرش سے

نزدول قرآن کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش ہی پر ہونا ضروری امر ہے تو باوجود
 سے پانی اور آسمان سے عذاب کے نزدول کی وجہ سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کا
 اوسی مقام میں ہونا لازم آدو گیا جہاں سے کہ نزدول واقع ہوا ہے حالانکہ یہ
 ایک بے معنی خیال ہے (نزدول میں اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف
 حرکت کرنا جسم کا لازمہ ہے جسکی تصریح ہم عنقریب کریں گے) لکن اگر تحمل جس
 عَلَی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی کے ساتھ مَا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ
 وَمَا بَیْنَهُمَا وَ مَا تَحْتَ الثَّرٰی ع ۱۰ ع ۱۱ میں حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے
 طرف جو ان تمام اشیاء کی اضافت کی گئی ہے اوس سے تو اوس ذات
 مطلق کے ساتھ فی الحقیقت عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کیونکہ اَلْاَرْضُ عَلَی الْعَرْشِ
 اُسْتَوٰی کے مقابلہ میں وَهُوَ اللّٰهُ فِی السَّمٰوٰتِ وَ فِی الْاَرْضِ بھی وارد ہے
 اور تحت الثری کے نسبت آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے یہ اشارہ
 فرمایا ہے وَالَّذِیْ کَفَّ نَفْسِیْ عَنْ حُجُوبِیْ بَیْدَہٗ لَوْ اَنکَرُوْا لَکُمُ الدَّخٰلُ لَیْسَ اِلَیَّ اِلَّا اَرْضُ السُّفْلِ
 اَلْہٰیجَ اَحٰلِی اللّٰہُ (الترغیث) یہاں ہم بھی نہایت عنقریب قابل ہے کہ حصّہ الی نے
 اَلْوَحْلُ عَلَی الْعَرْشِ اُسْتَوٰی کے ساتھ ہی آسمانوں اور زمین اور باہرینہا
 و ماتحت الثری کی اضافت جو اپنی ذات کے طرف فرمائی تھی اوسے کے
 تحت میں موسیٰ علی نبیاء علیہ السلام کی معراج کا ذکر بھی فرمادیا ہے کہ وَهَلْ
 اَنَّا حَدِیْثُ مُؤْمِنٍ اِذْ رَاَ نَاسًا قَالُ لَا هٰہِیَا اَمْکُؤْا اِلَیَّ اَسْتَبْ
 نَا رَاَ اَعْلٰی اَنِیْکُمْ مِنْہَا بِقَبْسٍ اَوْ اَحَدٌ عَلٰی النَّارِ مَدٰی فَلَمَّا اَبَاہَا نُوْدِ
 یَا مُوسٰی اِلَیَّ اَنَارَ بَکَ فَاَخْلَعَ بِعَلِّکَ اَنَّا بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًی

وَاَنَا خَشَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ يَا مُصْحٰی اِنِّیْ اَنَا اللّٰهُ لَا اَنَا عَبْدٌ فِیْ رِیْءِ
 تاکہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی نسبت عرش وارض کے ساتھ ثابت ہو
 پس استوی علی العرش کے ساتھ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے مسلح
 علی الارض کے ذکر سے وہ استدلال ٹوٹ گیا جو علی العرش معراج محمدی
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں کی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے علی العرش ہونے
 قائم کیا جاتا ہے بلکہ ان دونوں آیات کو اولیٰ ترتیب اصلی کے ساتھ ملا کر غور
 کرنے سے ایک ایسی عموم نسبت ثابت ہوتی ہے کہ ملحوظ اسکی احاطت ذاتی
 کے عرش و فرش کے ساتھ متساوی ہے البتہ رحمن کو صفت استوار کے ساتھ
 جو ایک خاص نسبت عرش سے حاصل ہے وہ خصوصیت اوس کے غیر کے
 ساتھ جو ارض و سماء و مابینہما وغیرہم میں نہیں پائی جاتی۔

یہاں یہ بات بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اس سے پہلی آیت میں استوار
 رب کا ذکر باعتبار تدبیر کاموں کے کیا گیا تھا۔ کیونکہ انتظام و تدبیر و ملکیت عالم
 کی صفت ربوبیت کے مقتضی ہے اور اس آیت میں نزول قرآن کے ساتھ
 صفت رحمانیت کا ذکر کیا گیا ہے کیونکہ قرآن خود رحمت ہے نیز یہاں استوار
 عرش کے ساتھ اسم رحمن کی تخصیص میں بھی ایسے دقیق مناسبتیں ہیں کہ
 اَلْکَرَامُ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ ہم نے اسکا کچھ ذکر کتاب تنزیلات کے منزل سادس
 میں کیا ہے اگر کوئی طالب صادق اور ان پدیدون کے سمجھنے کا لائق ہو تو
 وہ ان دیکھے اور سمجھے۔

الْقَوْلُ عَلٰی الْعَرْشِ اِسْتَوٰی کی تفسیر مولانا شاہ عبدالقادر صاحب مفتح القرآن

مین اس طرح فرمائی ہے کہ (وہ خدایہ نہایت بخشش کرنیوالا عرش کے اوپر رہتا
یعنی سب سے بلند ہے اور کسا مکان بسبب بزرگی کثرت بسبب رہنے کے جو وہ کسی
مکان میں نہیں اور کوئی مکان اس سے خالی نہیں بلکہ ایک عالم نے کہا ہے
کہ عرش کا مقدور نہیں جو خدا تعالیٰ کو اٹھاسکے بلکہ خدا تعالیٰ نے اسے اپنی قدرت
سے سب چیز سے بلند اٹھا ہوا رکھا ہے انتہی کلامہ) بیان مولانا صاحب نے تو
استوی علی العرش کے معنی بیٹھنے یا قرار پکڑنے کے کچھ بھی نہ لئے اور نیز
علی العرش اس ذات مطلق کا علو نہ صرف رتبی ہونیکے ذکر پر اکتفا کیا بلکہ فوقیت
مکانی کی صاف نفی کی اور پہراوسکی عموم معیت کا ذکر نہایت عمدہ پیرایہ میں کیا
ہے فالحمد للہ۔

قال۔ آیت چہارم سورہ حدید میں ہے ھُوَ الَّذِیْ خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ
فَیَسْتَوِیْ اَبَیْنَهُمْ اَسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ کَیْفَ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰلَیْکُمُ الدِّیْنُ وَ مَا
لَیْکُمْ مِّنَ السَّمٰوٰتِ وَمَا یَعْرِجُ فِیْہَا وَ ھُوَ سَعْدُکُمْ اَیُّهَا الَّذِیْنَ اٰلَیْکُمُ الدِّیْنُ
وہ جس نے بنائے آسمان و زمین چہ دون میں اور بیٹھا تخت پر جانتا ہے جو بیٹھا
ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جاتا رہا آسمان سے اور جو چڑھتا
ہے اوس میں اور وہ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں ہو تم اور اللہ جو کرتے ہو دیکھتا ہے۔
اقول افسوس تو یہ ہے کہ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب جو فریق ثانی کے ماننے
ہوئے شخص ہیں وہ تو موضع القرآن میں زیر تفسیر آیہ مذکور تم استوی علی العرش
کی معنی (بہر قصد کیا عرش کا) بیان کریں اور یہ لوگ اپنے میثوا کے خلاف
استوی علی العرش کی معنی تخت پر بیٹھنے کی نکالیں اگر اس سے یہ مطلب ہے کہ

استوی علی العرش کی ایسی ہی معنی کہے جاوین جس سے اس ذات مطلق کا قید
 وحصہ عرش نہ ثابت ہو جاوے تو افسوس صد ہزار افسوس کہ اس آیت میں دو سر
 ایسے صاف و صریح جملے اور الفاظ موجود ہیں جو ان کے اس فرضی حصہ و قید
 کو توڑ کر اس ذات مقدس کی مطلقیت حقیقی کو ثابت کرتے ہیں اگر کوئی سمجھنے والا
 ہے تو سمجھے اور اس آیت کو اور سے پڑھے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس فرماتا ہے
 کہ وَهُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ
 هُوَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى
 عَلَى الْعَرْشِ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِي الْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنْزِلُ مِنَ
 السَّمَاءِ وَمَا يَصْحَحُ فِيهَا وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَا كُنْتُمْ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ
 ۷۷۔ اب سے پہلے یہاں ذات مطلق کا اول و آخر و باطن و ظاہر ہونا
 بیان فرمایا کیونکہ ضمیمہ ہو کا مرجع ذات ہے نہ کہ کوئی صفت جس سے حجج
 مراتب عالم پر احاطت ذاتی مستحق ہو گئی کیونکہ کوئی حالت کسی عالم غیب و
 شہادت یا ملک و ملک کی ان چاروں اعتبارات ذات حق و احاطت مطلق
 سے خارج نہیں رہ سکتی کیونکہ چاروں جملے حصہ و واقعہ ہیں اور بعد ذکر
 اس احاطت و معیت کے ساتھ ہی احاطت و معیت علمی کا بھی ذکر فرمادیا
 تاکہ معیت ذاتی مع العلم مستحق ہوا اور فیما بین ذات و صفت کے مغایرت
 و انفکاک متصور نہ ہو پس یہ عدم تغایر بغیر تحقق احاطت و معیت ذاتی
 کے رفع نہیں ہوتا لہذا احاطت ذاتی کے ساتھ ہی احاطت علمی کا ذکر فرمادیا
 تاکہ قول ثانی بقول اول کے سنا فی نہ ہو بلکہ یہ احاطت علمی نشا و ثبوت احاطت

ذاتی ہوا اور یہ دونوں قول باہم ایک دوسرے کی مثبت ہوں نہ اور پہراں حال
 کی تفصیل اس طرح فرمائی کہ وہ ذات جس نے آسمانوں اور زمین کو ایام سنہ
 میں پیدا کیا اور پہر مستوی ہوا عرش پر جانتا ہے وہ جو کچھ کہ زمین میں داخل
 ہوتا ہے اور جو کچھ اوس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے
 اور جو کچھ کہ اوپر چڑھتا ہے۔ کیونکہ خالق کو اپنے جمیع مخلوقات کا علم ضروری
 (أَلَا يَعْلَمُونَ خَلْقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ) جبکہ اس بیان سے حق سبحا
 نبغالی نے وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ کی تفصیل فرمائی تو پہراں اس قول اول
 و ہوا الاول والاخر کی تصدیق کے نسبت جسکے ضمن میں قول ثانی احاطت
 علمی کا تحقق بھی ہو جاتا ہے وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ فرمایا یعنی وہ اللہ
 تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں کہ تم ہو
 خواہ زمین کے اندر ہوں یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر
 یعنی دنیا و آخرت میں بہر حال تمہارے ساتھ ہے لہذا ایںہا عموم مکان کے لئے
 لایا گیا اور کہتم افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم مکان کے ساتھ عموم
 زمان بھی ثابت ہوا اور پہراں اسی معیت ذاتی مع العلم کی سنابست سے فرمایا کہ
 كَمَا تَخْلُقُونَ بَعْضِيْنَ يَخْلُقُ بَعْضِيْكُمْ تَمَّ كَرْتُمْ ہو وہ دیکھتا ہے۔ کیونکہ یہ ردیف افعال
 کی جبکہ افعال ذات کے ساتھ ہے وہ متعلق بعلم شہودی ہے اور یہ علم شہودی
 بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہوتا لہذا ارشاد ہوا کہ وَلَا تَسْتَعْجِلْ
 مِنْ اِلٰهِ وَهُوَ مَعَكُمْ ۝۳۱ یعنی اللہ جل شانہ سے کوئی بات چہا نہیں سکتے
 کیونکہ وہ اللہ اور ان کے ساتھ ہے گویا اس آیت میں ہدایت کی ہے کہ لو

کی چھپی باتوں کے جلنے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی بردلیل لوحیا نچاس کی
 تصریح دوسرے مقام پر اس طرح فرمائی ہے کہ وَلَقَدْ عَلَّمُوا مَّا تَوَكَّلُونَهُمْ
 نَفْسَهُمْ وَحَنَاقُوبُ الْكَيْدِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ ۱۶۷ یعنی ہم جانتے ہیں
 جملہ خطرات نفسی کو اور ہم بہت نزدیک ہیں اس کی رگ جان سے یہاں دو
 جملوں کے درمیان واو تفسیر لائی گئی جس سے احاطت علمی کے پہلے جملہ
 کی تفسیر دوسرے جملہ میں معیت ذاتی سے کی گئی کیونکہ خطرات نفسی کا علم
 معیت ذاتی کے متعلق ہے لہذا معیت ذاتی کے ساتھ جو علم کہ حامل ہوگا
 وہ بعلم شہودی ہی ہوگا کیونکہ اَمِنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ
 پس جس ذات کا محل قیام نفوس عباد ہو تو اس کو ان تمام وساوس و کشتیا
 نفوس عباد کا علم شہوداً حاصل ہونا کیونکہ محال ہوگا واللہ اعلم بالصواب۔
 اے حضرت آپ کو فرودہ ہو کہ جو آپ نے علی العرش استوی کی معنی ذات
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے عرش پر قائم ہونیکے لینے کے نسبت کو شش فراوان
 فرمائی تھی سو اب یہاں بلاتاویل کے آ یہ کریمہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ
 میں صحیح لفظ قائم کا منصوصاً وارد ہو چکا ہے جس کا ترجمہ بھی مولوے
 رفیع الدین صاحب نے یہ کیا ہے کہ (کہڑا ہے وہ اوپر ہر جان کے)
 اب تو یہ امر اور بھی صاف ہو گیا کہ استواء اور قائم ان دونوں کی
 معنی کہڑے ہونیکے ہیں جبکہ استواء کی معنی قائم کے لئے تھکے ہیں تو یہ قائم
 کے معنی بھی استواء کے ہوئے تو اس صورت میں آپ ہی کے قول کے
 موافق اس آیت کی یہ معنی ہوگی کہ وہ ذات مستوی ہے اوپر ہر ایک

نفس یا ہر جان کے تو بس عرش ہی پر قیام ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے اثبات کی کوشش رایگان گئی فالحمد للہ ۵ روستا سے زدست بارانِ جنت بہ رفت و در پائے ناودان نبشت

بِس جہنوں نے استوار کی ظاہری معنی لینے کے نسبت تائید امولانا شاہ عبد القادر کے ترجمہ کا حوالہ دیا ہے اور فرمایا ہے کہ صاحب موصوف نے اپنی تفسیر موضع القرآن میں وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنْتُمْ کا ترجمہ از روئے ظاہری معنی کے یہ فرمایا ہے کہ (خداے تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں تم ہو) جس کا صاف مفہوم متبادر معیت ذاتی ہے جسکو ایک عامی بھی سمجھ سکتا ہے۔
قال۔ یہ سب سات آیتیں ہیں جن سے استوار خدا کا عرش پر نصرت ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ ان سات آیتوں سے چار آیتیں استوار علی العرش کے تو اور لکھ دئے گئے ہیں باقی کے تین آیتیں یہ ہیں (۵) سورہ رعد میں کہ اللَّهُ الَّذِي رَفَعَ السَّمَوَاتِ بِغَيْرِ عَمَدٍ تَرْوَاهَا لَمْ يُنْمِشْ عَلَى الْعَرْشِ (۶) سورہ فرقان میں يَوْمَ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَكَانَ بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ (۷) سورہ سجدہ میں اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَى عَلَى الْعَرْشِ ان ساتوں آیتوں میں اللہ رب رحمان کا استوی علی العرش بنیہ کسی شک و شبہ کے ثابت و متحقق ہے۔ آسان و صاف مگر یہ تو فرمائے کہ اس ثبوت استوار سے حق سبحانہ تعالیٰ کا

عرش پر بیٹھا دٹھرنایا قائم ہونا کیسے ثابت ہو جاوے گا؟
قال۔ اور ترجمہ انکا شاہ عبدالقادر رحمۃ اللہ علیہ نے دو جگہ یوں کیا ہے۔
 عرش پر اور چار جگہ یوں پہر قائم ہوا تخت پر اور مولوی رفیع الدین دہلوی
 نے یوں کیا ہے۔
اقول۔ خادم الاسلام دہلی کی مطبوعہ موضح القرآن جو مولانا شاہ عبدالقادر
 رحمۃ اللہ علیہ کی تفسیر ہے آپ کے خوش قسمتی سے اس وقت میرے روبرو
 دھری ہوئی ہے آیت سورہ اعراف میں **ثم استوی علی العرش**
 کی یہ تفسیر کی ہے کہ (پہر غالب ہوا اور پیدا کرنے کے عرش کے یاسید ہوا
 اور عرش کے حکمرانی شروع کی) آیت دوم سورہ یونس میں **ثم استوی** غالب ہوا
 حکم اوسکا اور عرش کے (کہ مخلوق اعظم ہے) آیت سوم سورہ رعد میں ہے
 (پہر ارادہ کیا عرش کے بنانے پر) آیت چہارم سورہ طہ میں **ثم استوی علی العرش**
 کی یہ تفسیر کی ہے کہ (وہ خدا ہے نہایت بخشش کرنے والا
 عرش کے اور پر رہا) آیت پنجم سورہ فرقان میں ہے کہ (غالب ہوا حکم
 اوسکا اور عرش بزرگ کے سب مخلوقات سے بڑا ہے۔) اور آیت ششم
 سورہ سجدہ میں ہے کہ (غالب ہوا حکم اوسکا اور عرش کے) اور آیت ہفتم
 سورہ حدید میں ہے کہ (پہر قصد کیا عرش کا) پس ان جملہ سات آیات
 کے ترجمہ میں مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے عرش پر بیٹھنے یا تخت پر
 قائم ہونے کی معنی ایک مقام پر بھی نہیں لئے ہیں باوجود اس کے ان کے
 طرف اسکی نسبت کرنا صریح بہتان ہے بلکہ مولانا موصوف نے ان

ساتون مقام میں عرش کو اپنی حالت پر رکھا کہیں تخت سے اس کی تعبیر نہیں کی
البتہ استواء کے لئے معنی فرمائے ہیں لیکن ہر وقت اپنی تفسیر کو ایسے معنوں
سے جھین کر وکیف ہو بہت بجا یا ہے یعنی کہیں تو فرمایا کہ غالب ہوا اور پیدا
کرنے عرش کے۔ یا غالب ہوا حکم اور سکا عرش پر۔ یا غالب ہوا عرش پر۔
اور کہیں کہا کہ پہر قصد کیا عرش کا۔ یا یہ کہا کہ پہر ارادہ کیا عرش بنانے پر۔
غرض آپ نے ان مختلف مقامات میں مختلف معنوں کے لئے میں حتی الوسع
ایسی کوئی معنی کی نسبت بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے طرف نہیں کی ہر
جس سے عوام الناس کو جسم و لوازم جسمی کا شبہ پیدا ہو سکے۔

اب رہا مولوی رفیع الدین صاحب دہلوی کا یہ ترجمہ فرمانا کہ پہر قرار پڑا
اور پر عرش کے۔ ہمیر کوئی حجت شرعی نہیں ہو سکتی در انحالیکہ خود ان کے
والد بزرگوار مولانا شاہ ولی اللہ صاحب دہلوی نے اپنے عقاید فارسی میں
اون تمام معنوں کی نفی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس سے کی ہے جنہیں تجزیہ و تفسیر
وجہت وغیرہ لوازم جسمی پائے جاتے ہیں حکما ذکر آئندہ مفصلاً آدے گا
اور نیز ان کے بڑے بہائی مولانا شاہ عبدالعزیز محدث دہلوی نے تحفہ میں
فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ را مکان نیست و اور اچھے از تحت و فوق متصور
نیست ہمیں است مذہب اہل سنت اور ان کے دوسرے بہائی مولانا
عبدالقادور صاحب نے موضع القرآن میں سورہ اعراف کی آیت استواء
کی تحت میں فرمایا ہے کہ یہودی کہتے ہیں کہ سیدہ لیلٹ گیا (ماندگی سے)
اور پر عرش کے یہ مسئلہ مشابہات سے ہے کہ ایمان لانا چاہئے اور کھوج

نہ نکالے الخ پس اس صورت میں صرف مولوی رفیع الدین صاحب کا یہ ترجمہ کیونکر استقرار مکان پر حجت ہو سکتا ہے بلکہ بالکلیہ مفسرین و مترجمین کا ایک لفظ استوار کی معنی میں اس قدر اختلاف واقع ہونا ہمارے طرف سے حجت ہے کہ یہ لفظ استوار کا مشابہ فی المعنی ہے۔

پس اس لفظ مشابہ فی المعنی کی جن لوگوں نے ایسی معنی لئے ہیں وہ ایک قیاسی تاویل ہے جو لایق اعتماد و قابل اعتقاد نہیں۔ چنانچہ شعرانی رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب البواقیت و الجواہر میں فرمایا ہے کہ نفوس آدمیوں کے خواہش کرتے ہیں شبہات میں خوض کرنے کی اور مختلف ہر اسے سلف و خلف کی آیات استوار میں اور ذکر کیا تفسیر و نون میں جملہ رطب و یابس کو اور گرام ہو گئے مشبہ لوگ یہاں تک کہ کہا اللہ تعالیٰ کے لئے جسم ہے پس ائمہ پیش آئے اُن کے ساتھ تکفیر و تضلیل و قتل و غارت و القاب بدی الخ قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے یون کہا باز مستقر شد بر عرش اور یہی ترجمہ حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ سے ماثور ہے۔

اقول۔ مولانا شاہ ولی اللہ قدس سرہ نے اپنی کتاب عقاید میں یون لکھا ہے کہ (یعنی) داند حقیقت این تفوق و استوار را اگر خودش و نجات کاران در علم از کسانیکہ و ادا آن را خدا تعالیٰ از نزد خود علمی گویا اپنے یہاں معنی فوق و استوار حق سبحانہ کے بارہ میں اپنے قول پر آئیہ کریمہ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ **إِلَّا اللَّهُ وَالْكَافِرُونَ فِي الْعُلَمِ** کو استشہاد فرمایا ہے جس سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ شاہ صاحب کے پاس صفات فوق و استوار کے مشابہ

و مودل بین محکم فی المعنی نہیں جیسا کہ ان کے فرزند ارجمند شاہ عبدالقادر صاحب
 نے بھی اوسکو تشابہ کہا ہے پس اس صورت میں بالفرض اگر کسی مقام پر
 شاہ صاحب نے **تھم استوی علی العرش** کا ترجمہ باز مستقر شد بر عرش
 کیا ہر توجیہ ایک تاویل حسنی ہوئے نہ کہ حقیقی تاہم اس تاویل میں بھی وہ صاحب
 کی مراد استقر سے بیٹھنے و کھڑے ہونے کی تو ضرور نہوگی کیونکہ استوار کے
 معنی ظاہر استقر کے لئے جاوین تو۔ **تھم** کا لفظ اس بات کو ثابت کرے گا
 کہ آسمان وزمین کے پیدا کرنے سے پہلے خدا تعالیٰ کس چیز پر بیٹھا تھا اور
 کا ہی پر کھڑا تھا کیونکہ ایسے استقرار میں تو تجیز و مکان لازم ہے حالانکہ
 شاہ صاحب مروج ان تمام لوازمات جسمی کی نفی تصریحاً فرما چکے ہیں چنانچہ
 قول الجہیل کے فصل سیوم کا یہ ترجمہ ہے پاک ہے نقصان و زوال کے
 سب عیبوں مجسم ہونے اور تجیز یعنی احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت
 میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور وہ جو وارد ہوا ہے استوار علی العرش
 اور صغک و یدین کا اثبات سوا اسکا ایمان ہم رکھتے ہیں محل بلا تفصیل ہم سپر
 اوسکی تفصیل کو خدا کے علم پر تفویض کرتے ہیں اتنا تو ہم بالیقین جانتے ہیں
 کہ اس کے استوار وغیرہ میں ہمارا ساتھ انصاف بالتجیز وغیرہ نہیں بلکہ خدا کی
 مثل کوئی چیز نہیں اور وہ سمیع اور بصیر ہے اور جانتے ہیں ہم کہ استوار
 علی العرش ایک چیز ثابت ہے اللہ تعالیٰ کے واسطے جیسا کہ اپنی کتاب میں
 اوسکو ثابت کیا ہے انتہی۔ پس اس صورت میں اگر استوی کی تعبیر استقر
 سے کی گئی ہو تو شاہ صاحب کی مراد ضرور اس استقر سے ثابت ہو یا تمام

و کامل ہوا کے ہوگی جیسا کہ کہتے ہیں کہ قرار یکڑ الملک حکومت پر فلاں کے یا قرار
یکڑ افلان امر قاضی کے راے پر۔ یعنی ثابت ہوا جس میں وہ کم و کیف نہیں
ہے جو کہ بیٹھنے یا کھڑے ہونے یا ٹھہرنے کے مفہوم میں پایا جاتا ہے واللہ اعلم
اور کہا ہے ابوالبرکات عبداللہ بن احمد بن محمود النسفی الحنفی نے اپنی تفسیر
مدارک میں زیر آیہ ثما استوی علی العرش کے کہ تفسیر العرش
بالسائر ولا استواء بالاستقرار کما یقول المشبہة باطل الخ
یعنی عرش کی تفسیر تخت سے اور استواء کی تفسیر استقرار سے جیسا کہ مشبہہ
کرتے ہیں باطل ہے۔

اور حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہ کا وہ اثر جس سے استوی علی العرش
کے معنی عرش پر مستقر ہونیکے آئے ہوں یہاں مذکور نہیں۔ اگر اس اجمالی
حوالہ سے وہ تفسیر مراد ہے۔ جو زبان زد عام میں ابن عباس کی مشہور
ہے تو وہ ہرگز قابل حجت نہ ہو سکے گی کیونکہ سیوطی علیہ الرحمۃ نے اتقان
میں کہا ہے کہ سست ترین طرق ابن عباس کی تفسیر ہے انتہی کیونکہ
محدثین کے طریق پر بہت سند نہیں ہوئی ہے لہذا محققین کے نزدیک یہ
قابل سند نہیں ہے بلکہ بعضوں نے تو اسکا صاف انکار کیا ہے کیونکہ
حدیث صحیح ابن عباس سے جوابات ثابت ہو چکی ہے اس کے خلاف یہاں
تفسیر میں ہے واللہ اعلم بالصواب۔

الکملہ

یا اگر اس سے وہ اثر مراد ہے جو من طریق محمد بن ہروان عن
عن ابی صالح مروی ہے تو اسکو امام بیہقی نے منکر کہا ہے اور کہا

بیہقی نے کہ اسی اسناد سے دوسرے جاے بھی ابن عباس سے روایت آئی ہے مگر یہ ابوصالح و کلبی و محمد بن المروان یہ سب متردک ہیں اہل حدیث کے نزدیک۔ اور نہ دین حجت پر ٹٹتے اونکے روایتوں سے بسبب اس کے کہ بہت منکر ہیں روایتیں انکی اور بسبب ظاہر ہونے جھوٹ کے اون کی روایتوں میں اور کہا ہے امام بیہقی نے ابن عباس کی روایتوں میں کلام کر نیکے بعد کس طرح جائز ہو سکتے ہیں مثل ان باتوں کے ابن عباس سے اور نہیں روایت کرتا اوسکو اور نہ بعض اونکا کوئی اونکے اصحاب ثقات سے باوجود شدت حاجت کے اونکی معرفت کے طرف اور جس چیز کے ساتھ منفرد ہوا ہے کلبی وغیرہ وہ واجب کرتی ہے حد کو اور حد واجب کرتی ہے حد کو بسبب محتاج ہونے حد کے طرف حد کرنے والیکے کہ خاص کر وہ اوسکو در حالیکہ باری قدیم و لم یزل ہے انتہی۔ پھر کہا امام بیہقی نے جو کچھ حکایت کیا گیا ہے ابن عباس سے وہ ماخوذ ہے کلبی کی تفسیر سے اور کلبی ضعیف ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور کیفیتاً متشابہ اور ترجمہ کرنا اونکا لغتہ درست اور ایمان لانا اونپر واجب اور سوال کرنا اونکی کیفیت سے بدعت ہے۔

اقول بیشک ان جملہ آیات میں استوار کا لفظ محکم ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کے استوار علی العرش پر ایمان لانا بھی واجب ہے اور کچھ بھی درست ہے کہ کیفیت ادسکی متشابہ ہے لیکن کیفیت کا متشابہ ہونا بعینہ ادس کے معنی کا

متشابہ ہونا ہو کیونکہ یہاں حبقہ لغوی معنی استوار کے مثلاً بیٹھے۔ یا قرار کپڑے یا
 ٹھہرنے یا کپڑے رہنے و قایم ہونے وغیرہ کے لئے گئے ہیں وہ سب کے
 سب باکیف ہیں اگر ان معنوں سے اونکی کیفیت ذاتی کو زایل کر دیں تو
 معنی بھی زایل ہو جاوینگے۔ درحسبکی تصریح گزر چکی، پس اس صورت میں
 استوار کی معنی کا سوال کرنا بدعت ہے کیونکہ استوار کی تفسیر یا تاویل
 کسی معنی لغوی کے ساتھ ماثور نہیں ہے چنانچہ مالابہ متہ میں ہے کہ
 معنی احاطہ و قرب و معیت و ندائیم کہ چسیت و بھینین استوار کے ادبخانہ پر
 اور پہر فرمایا کہ ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد پس
 اس سے ثابت ہوا کہ استوار کی معنی متشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری پر اس
 ایمان لانا واجب نہیں ہے بلکہ احتراز اس سے واجب ہے کیونکہ تاغیر حق
 راجح ندائستہ باشی۔ چنانچہ اسکی تفصیل ابھی آوے گی انشاء اللہ تعالیٰ
 اگرچہ کچھ شک نہیں کہ لفظ استوار کا لغت عرب ہی کے معنوں میں بولا گیا
 ہے مگر جب کہ اسکی معنی ہی لغتاً منحصر نہیں ہیں تو پہر فرمائے کہ اسکا ترجمہ
 کونسے معنی کے ساتھ کیا جاوے اور کیا مراد لیجاوے اگر ان سے کسی
 ایک معنی کو اختیار کیا جاوے تو اس تخصیص کی کیا وجہ اور اس پر کیا دلیل
 ہوگی۔ علی الخصوص ایسے معنی کے ساتھ جو لازم جمی ہوں ترجمہ کر کے
 اوس پر ایمان لائیکو واجب کہنا خود نا واجب ہے۔

قال۔ مالابہ منہ میں فرمایا انکار کرنا مخصوص کا کفر اور تاویل اونکی جمل میں
اقول۔ نہایت درست ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی علی العرش تو

منصوص ہے لہذا اسکا منکر کا فر ہے مگر اسکی معنی و کیفیت منصوص نہیں ہے
 باوجود اس کے بیٹھنے یا ٹھہرنیکے ساتھ استوار کی تاویل کرنا بلاشبہ جہل
 مرکب ہے۔

مالا بدمنہ میں جملہ مذکور کے اوپر کی کچھ عبارت کو پڑھ کر دیکھئے کہ قاضی ثناء اللہ
 بانی تہی کیا تحریر فرماتے ہیں۔ پس ایمان آریم کہ حق تعالیٰ محیط اشیا و است
 و قریب معنی احاطہ و قرب و معیت نہ انیم کہ حیثیت و ہمچنین استوار او سجان
 بر عرش و گنجائش او در قلب مومن و نزول او آخر شب با آسمان پائین
 کہ در احادیث و نصوص وارد اند و ہمچنین یہ وجہ کہ نصوص بر آن ناظر اند
 ایمان بدان باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در تاویل آن نہایت
 آمد و تاویل آنرا حوالہ بعلم الہی باید کرد تا غیر حق را حق نہ دانستہ باشی در
 صفات و افعال الہی غیر از جہل و حیرت نصیب بشر ملکہ نصیب ملائکہ ہم
 انکار نصوص کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی۔

قال جس طرح اس آیت سے استوار ثابت ہوا اسی طرح یہ بات بھی
 ثابت ہوئی کہ معیت خدا کے ساتھ بندوں کے علمی ہے نہ ذاتی اس لئے
 کہ ذکر عموم علم کا کیا پر معیت کا پر بصارت کا۔

اقول۔ قاضی ثناء اللہ بانی تہی نے مالا بدمنہ میں تحریر فرمایا ہے کہ
 او تعالیٰ محیط اشیا و احاطہ ذاتی و قرب و معیت با اشیا و در ذلک آن
 احاطہ و قرب کہ در خور فہم قاصر ما باشد کہ آن شایان خواب قدس اویت
 انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت ذاتی محکم ہے مگر

اس احاطت و معیت کی معنی تشابہ بین یعنی معیت ذاتی مجہول الکیف ہے جس کا تفصیلی ثبوت مختلف طور پر جا بجا دیا گیا ہے جسکے دیکھنے کے بعد تمامی شبہات رفع ہو جاسکتے ہیں بشرطیکہ حشیم حق بین ہو۔

آیت چارم کے ضمنی جواب کو مکرراً دیکھئے کہ ہوالا دل سے بصیر تک اول ذکر احاطت ذاتی کا تفصیلاً ہوا ہے اور پہرا احاطت علمی اجمالاً اور پہرا دوس اجمال کی تفصیل فرما کر احاطت ذاتی پر اس بیان کو ختم کیا ہے یعنی اولاً عموماً احاطت ذاتی کا ذکر کیا اور پہرا احاطت علمی کی شان بتلا کر پہرا معیت ذاتی کا اعادہ فرمایا تاکہ بندہ جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اوس کے اعمال جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہی بالفرض یہاں معیت علمی مراد ہوتی تو بجائے بصیر کے علم فرماتا چنانچہ دوسرے مقام پر ارشاد فرماتا ہے کہ وَتَحْنُ أَقْرَبَ إِلَيْهِ مِنْكُمْ وَ لَكِنِّي لَا أَتَّبِعُكُمْ وَأَنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ اگرچہ یہاں ضمنی سخن کا اشارہ الیہ ذات ہے تاہم ولکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفاتی کے قید کا اشتباہ بھی مرتفع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولیہ سے ہیں جنکا ادراک متعلق بعلم ہے اور ذات مرئی و مجوس سے نہیں لہذا اسکا ادراک متعلق بہ بصر ہے یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تَعْلَمُونَ یا لَا تَعْقِلُونَ نہیں کہا بلکہ وَلَٰكِن لَّا تَبْصُرُونَ فرمایا کیونکہ ذات فی حد ذاتہ معقول نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں خیر اس سے تو اسقدر ضرور ہی ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت بھی مع الذات ہے جیسا کہ بیان ذیل سے ظاہر ہوگا انشاء اللہ تعالیٰ

قال۔ اور جس آیت میں قید علم کا ساتھ معیت کے نہیں آئے وہ بقاعدہ اصول فقہ محمول ہے آیت مقید پر اور اسی جگہ سے سارے روئے زمین کے مفسرین نے کیا حنفی کیا مالکی کیا شافعی کیا حنبلی معیت کے علمی کہا ہے اور یہ تفسیر ہے تاویل نہیں اور یہی حکم ہے آیات احاطہ و قرب وغیرہ کا۔

اقول۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ واللہ بکُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ مِّنْهُ مِیْنِ احاطت کا ذکر مطلقاً وارد ہے جبکہ دوسری جگہ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحْكَمَ بَكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا ۱۴۲۱ میں بقید علم کے احاطت کا ذکر ہوا ہے تو بقاعدہ اصول فقہ پہلی آیت کو جمین احاطت کا ذکر مطلقاً ذاتی ہے دوسری آیت پر محمول کرنا چاہئے جمین وہ احاطت ذاتی علم کے ساتھ مقید ہو گئی ہے یعنی پہلی آیت واللہ بکُلِّ شَيْءٍ مُحِيطٌ مِّنْهُ میں بھی احاطت علمی ہی مراد لینا چاہئے جیسا کہ حدیث ضعیف والذی نفس محمد بن بکر لو انکم دلیتم بکُلِّ اِلٰی الارض السَّفْلٰی الہیڈا علی اللہ میں حافظ ترمذی نے علی الشکی تفسیر علی علم اللہ سر کی ہے جس کی نسبت میری یہ گزارش ہے کہ اللہ علم ذات ہولند ذات سے خاص کسی ایک صفت ہی کا مراد لینا خلاف عادت و بلاغت ہے قطع نظر اس کے لفظ اللہ کے معنی لغوی کا نہ لینا اور لفظ منصوبہ میں تاویل کرنا خود خلاف اصول مسلمہ معترض ہے کیونکہ اس قسم کے خیال والوں نے آیت استوی علی العرش کو اپنی سنی مقصودہ کے ثبوت کے لئے اسی بنیاد کو مستحکم کرنے کی کوشش کی ہے تاکہ بلا تاویل ظاہری لغوی معنی لئے جائیں پس اس صورت میں لغتاً لفظ اللہ کا لفظ استوار سے زیادہ تر صریح و محکم ہے

کیونکہ لفظ استواء کے معنی لغوی متعدد و مختلف آئے ہیں بخلاف اُس کے اسم اللہ
 کا اسمی لغتاً و اصطلاحاً بجز ایک ذات واجب الوجود جامع جمیع صفات کے دوسری
 کوئی شے نہیں ہے یعنی اس کی ایک ہی معنی ہے اور اس کا موضوع نہ ذات
 واجب الوجود ہی ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہوگی نہ کوئی خاص
 صفت بلکہ یہ امر یہی ہے کہ اسم مبارک اللہ کے ساتھ ہی ہر خاص عالم
 و عالم و جاہل کے تصور میں ذات الہی ہی مقصور ہوتی ہے نہ کہ کوئی صفت
 علم یا قدرت کی۔

پس جبکہ لفظ اللہ کا محکم فی المعنی ہے تو کس طرح وہ مؤول نہیں ہو سکتا
 اور نہ کسی نے آجک اس کو مؤول کہا ہے بالفرض اگر کہبط اعلیٰ اللہ یا
 مؤول ہوتا تو لفظ مؤول پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کبھی تم نہ کھاتے
 اور آئیہ کر میہ ہوا لاول و الآخر الخ کو (جہین صنیر ہو کا مرجع ذات ہے)
 استشہاد و فقراتے با وجود اس کے کہ کسی مفسر یا محدث مثلاً حافظ الترمذی
 کی تاویل یا تفسیر تقدیری علم کے ساتھ کرنا اگرچہ از روئے مذہب معتزلی
 کے باطل ٹھہرتی ہے مگر سمجھو دار اس تفسیر کو کبھی باطل نہیں خیال کرے گا
 کیونکہ ہر ذی عقل جہین تھوڑا سا بھی مادہ تفقہ موجود ہو وہ جان سکتا ہے
 کہ کوئی صفت ذات مطلق سے آنا و مانا بلکہ اعتباراً بھی ہرگز منفک نہیں
 ہو سکتی پس اس صورت میں عوام جو سمعیت ذاتی کو نہیں سمجھ سکتے یا اور
 کسی مصلحت کے نظر کرتے محبت علمی کے ساتھ بتغیر کرنا خلافت واقع نہوگا
 کیونکہ صفت بغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتی پس لمجاظ تفاوت فہم

عوام کے معیت ذاتی کی تبصیر معیت علمی سے کرنا دلیل فقالت ہر کیونکہ صفت علم کے ساتھ اس معیت کو تبصیر کرنے میں بھی ایک نہایت دقیق مناسبت ہے ہاں بغیر از ذات کے محض معیت علمی کا اعتقاد جہالت ہے کیونکہ جو فقیہ ہے وہ جانتا ہے کہ معیت علمی کے ضمن میں معیت ذاتی ہی متحقق ہوتی ہے کیونکہ صفت علم کی عین ذات الہی ہے لہذا علم کے ساتھ ذات بھی ضرور یہی پائی جاوے گی لہذا یہاں اصول فقہ کا استدلال بے محل ہے کیونکہ عقاید میں اصول فقہ کو دخل نہیں اور نہ کسی مجتہد نے الیات کے لئے اصول ٹھہرایا ہے۔ بلکہ یہ فقہی اصول بھی تو شافعیہ کا ہے کیونکہ حنفیہ کا اصول فقہی اس کے مخالفت ہے۔ یعنی وہ بیان عام پر حکم عام کا اور مقام خاص پر حکم خاص کا کرتے ہیں۔ پس اس اصول فقہی کے رو سے تو آیہ کریمہ **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِطٌ** میں بلا قید کسی صفت کے مطلق احاطت ذاتی لیجاوے گی اور **اِنَّ اللّٰهَ فَكَ اَعْلٰی بِکُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں احاطت علمی ہوگی کیونکہ وہاں عالم احاطت ذاتی کا ذکر تھا اور یہاں خاص بصفت علم کے ہوا ہے پس اس اصول حنفیہ کے رو سے تو معاملہ بالعکس ہو گیا اور مطلق کا محل مقید پر نا جائز ٹھہرا تو وہ دلیل بھی باطل ہو گئی۔

بالفرض اگر ہم اس اصول فقہی شافعیہ کو تسلیم کر لیں تو بھی اصل مقصود ہرگز حاصل نہ ہوگا مثلاً **وَاللّٰهُ بِکُلِّ شَيْءٍ مُّخِطٌ** میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہر دو معنی آیت کریمہ **وَاِنَّ اللّٰهَ فَكَ اَعْلٰی بِکُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا** میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے مقید ہوئی ہے تو ظاہر ہے کہ اس

قید میں بھی وجود ذات مطلق کا باقی رہا کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قید
 ناید ہوئی ہے تو احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی بھی لازم ہو گئی کیونکہ
 صدق احاطت علمی بغیر احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے اگر کوئی سمجھنے والا
 ہے تو اس سر کو جان جائیگا کہ ایک مقام پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
 اور دوسرے مقام پر اسی ذات مطلق کی احاطت کو مع العلم یعنی بقید علم
 بیان کرنا اصل مقصود ذات و صفات ہر دو کی احاطت کا ثبوت ہے جس کے
 ضمن میں سر عدم امکان انفکاک ذات و صفات بھی تحقیق ہو جاوے نہ ہر حال
 کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں کسی ایک صفت علم یا
 قدرت کے ساتھ مفید ہونا حسب اقتضائے حال و قرینہ مقام کے ہے
 لہذا ہم کو چاہئے کہ جہاں مطلق ہے وہاں مطلق رکھیں اور مفید کو مفید کریں
 کیونکہ اللہ جل شانہ اور اس کے رسول مقبول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے
 جہاں کہیں کہ معیت و احاطت ذاتی کا ذکر مطلق کرنا مناسب جانا فرمایا ہے
 اور جہاں جس صفت کے ساتھ اس کو مفید کرنا چاہا کیا ہے پس ہر دو کی
 تصدیق ہم پر واجب ہے کہ رَبَّنَا اٰمَنَّا بِمَا اَنْزَلْتَ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُوْلَ
 فَاٰمَنَّا مَعَ الشّٰهِدِيْنَ ۳ ع ۱۳ یہ جو دعویٰ کیا گیا ہے کہ روئے
 زمین کے مفسردن نے معیت کو علمی کہا ہے۔ اگرچہ اسکی تکذیب کے لئے
 اس وقت سوائے ایک دو تفسیر دن کے اور دوسرے کتب معتبر موجود نہیں
 تاہم چند اقوال مفسرین وغیرہ کے بطور نمونہ یہاں پیش کئے جاتے ہیں
 وباللہ التوفیق۔ مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے موضح القرآن میں فرمایا

معکم لکم کیا گنتم کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ خدا تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے
 جہاں تم ہو۔ ایضاً اِذْ تَقُولُ لِمَا يُعْبَدُ لَا تَحْمِلُ اَنْ اَللّٰهُ مَعَكُمْ ۱۲
 جس وقت کہتا تھا پیغمبر واسطے یا اپنے گے کہ ابو بکر تھا غمگین نہ تو تحقیق اللہ
 ہمارے ساتھ ہے انتہی پس ان دونوں آیتوں کی تفسیر اللہ کی معیت
 سے کی گئی جو علم ذات ہے۔ اور مولوی رفیع الدین صاحب نے ترجمہ القرآ
 ن میں اِذْ تَقُولُ لِمَا يُعْبَدُ معیت علمی کی تعبیر نہیں کی بلکہ یوں کہا کہ تحقیق
 اللہ ہمارے ساتھ ہے اور مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب نے تفسیر غزنی
 میں فَاَيُّهَا تَوَكَّلُوا فَنَمَّ وَجْهُهُ اللّٰهُ کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ ہر جا کہ
 استادہ روئے خود را بسوئے او گردانید پس در جہان مکان است
 حضور خدا و قرب اور فتح رحمن میں وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ
 کا یہ ترجمہ ہے کہ او با شما است ہر جا کہ باشند اور وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَمَا كُنْتُمْ
 کا یہ ترجمہ کیا ہے کہ خدا با ایشان است ہر جا کہ باشند اور مولانا جامی نے
 لواج میں لکھا ہے خدا ہمہ جا حاضر است اور رسالہ سطحات میں مولانا شاہ
 علی اللہ محدث دہلوی نے اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَاَلْاَرْضِ کی تفسیر یوں
 کی ہے گنج مہنی تامل کنندگان مانع ہم امر نشود صریحیت در بیان طلسم الہی
 ہماں ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است اور نیز بیان مراقبہ
 میں فرمایا ہے کہ تَصَوَّرْ حُضْرَہٗ تَعَالٰی وَنَظَرْہَا وَمَعْبَدَہٗ تَصَوَّرْ
 جید الخ اور امام غزالی نے فرمایا ہے کہ وَهُوَ قَرِیْبٌ مِّنْکُمْ مَّوْجِدٌ
 اور امام فخر الدین رازی نے اپنی تفسیر میں زیر آیت کریمہ وَهُوَ مَعَكُمْ ۱۲

لکھا ہے کہ فالق سُبْحَانَہُ ۝ هُوَ الْمُتَوَسِّطُ بَيْنَ كُلِّ مَا هِيَ ۝ وَبَيْنَ وَجْہِہِ
 ۝ هُوَ إِلَى كُلِّ مَا هِيَ ۝ أَقْرَبُ مِنْ وَجْہِہِ ۝ تِلْكَ الْمَاہِیۃُ بَیۡنَہُ
 حق سبحانہ تعالیٰ وہی واسطہ درمیان ذوات ممکنات اور کئے وجود کے ہے
 پس وہ ہر اسیت سے قریب تر ہے اس کے وجود سے اور شیخ ابراہیم
 مواہبی الشافعی نے کہا ہر کُل ۝ هُوَ مَعْنَا بَدَا تَبَا وَصِفَاتِہِ ۝ اور کہا ہے
 شیخ الاسلام ابن اللبان نے فی تولدہ تعالیٰ وَكُنْ أَقْرَبُ إِلَیْہِ ۝ الخ ۝ فَمِنْ
 الْآیۃِ دَلِیْلٌ ۝ عَلَیْہِ أَقْرَبَہِ ۝ تَعَالٰی عَنْ عِبَادَہِ ۝ قَرِیۡبًا حَقِیۡقًا ۝ كَمَا
 یَلِیۡقُ بِدَاۓِہِ ۝ الخ ۝ وَقَالَ الْبِضَاوِیُّ ۝ یُجَوِّزُ یُقَرِّبُ الذَّاتِ لِتَقَرُّبِہِ ۝
 لِأَنَّهُ مُوجِبٌ ۝ وَقَالَ الْبَیْهَقِیُّ ۝ كِتَابُ الْأَسْمَاءِ وَالصِّفَاتِ نَقْلًا
 عَنِ الْحَكَمِیِّ ۝ مَعْنَاہُ ۝ لَا مَسَافَۃَ بَیۡنَ الْعَبْدِ وَبَیۡنَہُ ۝ الخ ۝ اور یہ قول
 بیہقی کا بزرگ حدیث متفق علیہا ۝ تَدْفَعُوۡنَہُ سَمِیۡعًا ۝ أَقْرَبًا ۝ وَهُوَ مَعْلُومٌ
 الحدیث کے تفسیر واقع ہوا ہے ۝ وَقَالَ السَّیۡوِطِیُّ ۝ تَمَکُّنُ الشَّیۡءَ عَنِ الذَّاتِ
 ۝ اِنَّہَا قَرِیۡبٌ ۝ اِلَیْہِ ۝ كُلِّ شَیۡءٍ ۝ الخ ۝ اور قاضی ثناء اللہ بانی تہی نے کہا
 ہے کہ او تعالیٰ محیط اشیاء است باحاطۃ ذاتی - اور امام شوکانی نے تو
 صاف کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا بدعت ہے
 چنانچہ اصل قول آئیدہ اس کے محل پر مفصلاً آویگا - پس باوجود استفادہ
 وضاحت و صراحت کے کیا اب بھی آکا وہ خیال صحیح ہو سکتا ہے -
 کہ روئے زمین کے حلقہ مفسرین کیا حنفی و کیا مالکی اور کیا شافعی و کیا حنبلی
 سب کے سب نے اللہ تعالیٰ کے قریب و معیت و احاطت کو علمی کہا ہے -

قال پس ثابت ہو کہ علم قدرت و سلطان خدا کا ہر سر مکان میں ہے اور وہ فوق عرش ہے قائم تخت پر جس طرح اوس نے قرآن شریف میں بیان فرمایا اور سارے بنی آدم اس بات پر متفق ہیں کہ خدا تحت عالم نہیں اور نہ کسی اور چیز پر سوا سے عرش کے مستوی ہے واللہ اعلم۔

اقول عقلاً و نقلاً تو یہ ثابت ہو چکا ہے کہ جہاں صفت علم یا قدرت کا طم ہو گا وہاں ضرور ذات بھی ہوگی کیونکہ بغیر ذات کے کسی صفت کا قیام تصور ہی نہیں ہو سکتا الحق سبحانہ و تعالیٰ کا استوی علی العرش تو قرآن سے ثابت ہے مگر فوق عرش اس کا تخت پر قائم ہونا یا نہ ہونا دبیٹنا وغیرہ کا قرآن سے تو کیا بلکہ کسی حدیث صحیح سے بھی ثابت نہیں اور نہ قیامت تک ثابت ہونے کی امید ہے اب رہا سارے بنی آدم کا اس بات پر متفق ہونا کہ خدا تحت عالم نہیں ایک دھوکا دینے والی بات ہے کیونکہ ذات مطلق تحت کی قید سے بیشک مطلق ہے لہذا صاف صاف یوں کہئے کہ جب سے بنی آدم رہا استثناء بعض کے اس بات پر متفق ہیں کہ جس طرح خدا جبت فوق عالم کے مقید نہیں ہے اسی طرح جبت تحت عالم کے بھی مقید نہیں ہے کیونکہ ذات مطلق کا جس طرح جبت فوق میں مقید ہونا عقلاً و نقلاً باطل ہے اسی طرح جبت تحت کی قید بھی باطل ہے اور نیز اوس ذات مطلق کی احاطت و مصیت ذاتی ہر شے کے ساتھ ہر سر مکان میں حلول و اتحاد کی شان میں سمجھنا بھی بے شک و شبہ الحاد ہے اور یہ بات بھی بہت صحیح و درست ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استواء سوا

عرش کے آسمان و زمین وغیرہ کسی اور چیز پر نہیں ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کو جو ایک خاص نسبت عرش کے ساتھ حاصل ہے وہ نسبت دوسرے کسی شے کے ساتھ حاصل نہیں ہے اللہ اعلم بحقیقتہ الحال۔

قال فصل دوم بیان میں اوں حدیثوں کے جس سے استواء خدا کا عرش پر ثابت ہے۔

پہلی حدیث فَهُوَ عِنْدَكَ فَوْقَ الْعَرْشِ یعنی وہ لوح محفوظ جسمین الہیہ لکھا ہے کہ میری رحمت میری غضب پر بڑھ گئی نزدیک خدا کے ہے اوپر عرش کے رواہ البخاری و مسلم

اقول اس حدیث سے تو استواء ثابت نہیں ہوتا جیسے کہ عنوان فصل میں اسکا دعویٰ کیا گیا ہے البتہ اس حدیث میں اللہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا ذکر ہے بشرطیکہ ضمیر کا مرجع ذات حق ہو خیر اگر اس لوح محفوظ کی نزدیکی سے خالق مطلق کی وہی فوقیت ثابت کرنا مقصود ہے جو لوح محفوظ کی فوقیت علی العرش حاصل ہے تو گویا اس صفت مخلوق کے ساتھ فوقیت خالق کی تشبیہ دیکھی تو ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صفت فوقیت کی مجملہ تشابہات کے ہو گئی تو یہ اس فوقیت سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا ثبوت نہی تاویل ہو گئی۔ والا حق سبحانہ تعالیٰ کے نزدیک فوق عرش لوح محفوظ کے ہونیکا مفہوم ظاہری صحیح خیال کیا جاتا ہے تو اسکی یہ معنی ہوتی کہ فوق عرش کے لوح محفوظ اور اسکا خالق مطلق ایک ساتھ ہیں حالانکہ دوسرے حدیث **كَانَ اللَّهُ وَكُنْ مَعَهُ شَيْءٌ** سے یہ مفہوم باطل ٹھہرتا ہے

اور یہی حق ہے کیونکہ خالق و مخلوق کا ایک ساتھ عرش پر ثابت کرنا وہ عین نبوت
مکان ہے اور یہ اوس ذات مطلق کے لئے حد ہے اور یہ باطل ہے
قَالَ الْكِتَابُ الْأَشْمَاءُ وَالصِّفَاتِ إِنَّهُ تَعَالَى لَا مَكَانَ لَهُ
جبکہ یہاں عمدہ سے ایک مخلوق کے ساتھ خالق کی قرب و معیت معنی
متعارف لیتے ہیں تو یہ دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی حدیث قدسی
لَوْ كُنْتُ تَدْرِي لَوْ جَدَّ تَنَبَّيْ حَيْثُكَ (مسلم) میں معنی متعارف کا نہ لیا جانا
ترجیح بلا مرجح ہے اور یہ باطل ہے۔

یہاں یہ امر خوب یاد رکھنے کے قابل ہے کہ اوس ذات مطلق کی احاطت
سے عرش و فرش کا کوئی ذرہ بھی خارج نہیں ہے لہذا کسی چیز کے ساتھ اوس
ذات مطلق کے لئے دور و نزدیک کی نسبت کا ثبوت محال و باطل ہے
کیونکہ یہ ہر دو نسبتیں دو جسموں کی باہمی نسبت سے پیدا ہوئے ہیں
قَالَ - حَدِيثُ رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ أَنَّهُ رَأَى رِجَالَ الْجَنَّةِ
کہا ریتب نے بیاہ دیا عجکھو خدا نے سات آسمانوں کے اوپر ہے۔

اقول - اس حدیث کا مفہوم صرف اس قدر معلوم ہوتا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ
لوح محفوظ میں یہ نکاح لکھ چکا تھا جو فوق سبع سموات ہے اور یہ بھی صحیح ہے
کہ فوق سبع سموات یعنی عرش سے یہ امر صادر ہوا کیونکہ عرش محل
تدبیر عالم ہے لہذا قال اللہ تعالیٰ لَقَدْ أَسْكَنْتُ عَلَى الْعَرْشِ عِزِّي لَا أَمْرًا
پس ہر حکم الہی عرش سے آسمانوں پر اور پھر زمین پر نازل ہوتا ہے جس طرح
کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ وَ يَكُنِ الْأَمْرُ مِنَ السَّمَاءِ إِلَى الْأَرْضِ

اگرچہ جملہ احکام کلی عرش سے آسمان پر اترتے ہیں مگر اوس کے اسباب تفصیلی
 آسمان میں ہوتے ہیں اور پھر آسمان و زمین کے اسباب ملکر سب کام بنتے
 چلے جاتے ہیں اسیر اسطے بی بی زینب نے بھی وقوع کلاخ کی نسبت عرش کے
 جانب کی جو مصدر حکم الہی ہے۔ پس اس سے یہ کہان ثابت ہو گیا کہ حق تعالیٰ
 فوق سبع سموات مقید ہے اگر اسکی یہ وجہ ہے کہ جہان سے حکم الہی صادر ہو
 وہیں ذات الہی بھی ہو تو بے شک صحیح ہے پس اس سے اوس ذات شلیق
 کا وادی مقدس طوی میں بھی ہونا متحقق ہو جاوے گا کیونکہ اسی میدان میں مبعی
 علی نبیہ وعلیہ السلام پر حکم ہوا تھا کہ **فَلْيَخْلُغْ تَغْلِيْكَ**
قَالَ - حدیث سیوم **اَدْخَلَ عِلَّكَ رَبِّيْ وَهُوَ عِلَّكَ عَرْشِيْ** رواہ البخاری
 داخل ہو گا میں اپنے رب پر اور وہ اپنے عرش پر ہو گا یعنی قیامت کے دن
اقول معلوم ہوتا ہے کہ عرش قیامت کا اس عرش کے سوا ہے کیونکہ عرش
 قیامت کے حامل آٹ ملک ہونگے اور اس عرش کے حامل چار ملک ہیں
 اس کے سوا عرش رخن اور عرش مجید اور عرش کریم اور عرش عظیم میں
 جس طرح مختلف صفات کے ساتھ یہ عرش موصوف ہوئے ہیں اسی طرح
 وہ اپنی حقیقت میں بھی متفاوت ہیں اول تو اوس بہید کو سمجھ لیجئے گا تو پھر
 اس حدیث کے مفہوم صحیح کا سمجھ لیں بھی آسان ہو جاوے گا۔
 یہ سہر خوب یاد رہے کہ قیامت کا عرش محل تجلی گاہ ذوالجلال والاکرام ہے
 اگر اس سے یہ لازم آجاوے کہ جو محل تجلی یعنی طور رب ہو وہی اوسکا محل
 قیام بھی ہو تو پھر علی المار عن کا مسئلہ بالکل ثابت ہی ہو جاوے گا کیونکہ علی المار عن

کوہ نور بھی تجلی تھا اور یہ تھا جسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے فَلَمَّا لَبِثَ لَيْلًا وَنَهَارًا
 فِي الْجَبَلِ جَعَلَهُ دُكَّانًا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَبِقًا ۙ ع ۹

بروز قیامت حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا عرش پر تجلی ہونیکے حالات میں آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا داخل ہونا یعنی اپنے رب سے ملنا ہی حق سبحانہ تعالیٰ
 و تقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو اس سے کہیں زیادہ حدیث
 ذیل کی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے علی الارض ہونے پر بھی قرینہ رکھنی
 جسکا احمد و ترمذی نے معاذ بن جبل سے روایت کی ہے کہ ایک روز بعد نماز
 صبح کے اپنے فرمایا کہ اِنِّیْ مُقْتَضِیْ مَرِّ اللَّیْلِ فِتُوضَّاتٌ وَصَلَّیْتُ مَا
 قَدْ رَیْتُ فَنُصِیْتُ فِیْ صَلَواتِی حَتّٰی اِسْتَقْلْتُ وَفِیْ رَاوِیَعٍ
 فَاسْتَقْطُتُ فَاِذَا اَنَا بِرَبِّیْ تَبَارَكَ وَتَعَالٰی فِیْ أَحْسَنِ صُورَةٍ فَقَالَ
 رَایَیْکَ فَقُلْتُ لَیْسَ بِکَ رَبِّ قَالَ فِیْمَ یَحْتَضِمُ الْمَلَائِکَةُ اِرْعَلْ فَقُلْتُ
 لَا اَدْرِیْ قَالَ اِنَّمَا تِلْکَ قَالَ فَرَأَیْتَهُ وَضَعَهُ کَفِّهِ بَیْنَ کَتِفَیْ
 حَتّٰی وَجَدْتُ بَرْدًا اَمْلَیْهِ بَیْنَ ثَدَیْیَیْ فَنَجَلَنِیْ مِنْ کُلِّ شَیْءٍ وَخَرَّ

الی اخر الحدیث یعنی اٹھائیں رات کو وضو کیا اور نماز پڑھی میں نے
 جتنی طاقت تھی مجھ کو پس غافل ہوا میں نماز میں پھر بیدار سی ہوئی مجھ کو اور
 ایک روایت میں ہے کہ میں جاگائیں پس ناگہان پایا میں نے اپنے کو
 ساتھ رب تبارک و تعالیٰ کے کہ وہ اچھی صورت میں تھا پس کہا اے محمدؐ
 کہا میں اے رب میرے کہ کس امر میں طار اعلیٰ جھکڑتے ہیں کہا میں نہیں
 جانتا کہا میں نہیں جانتا کہا او سکوت میں بار کہا دیکھا میں نے اسے و سکوت کہا اٹھ

اپنا بیچ میزے کا نہ ہون کے یہاں تک کہ پایا میں نے ٹھنڈک اس کے اذگیوں
کی درمیان اپنی چہاتی کے اور روشن ہوئی ہر چیز میرے اوپر اور پہچا ناس نے
الخ۔ اگرچہ یہ حدیث بھی تشابہات سے ہے مگر اس کے ذکر سے میرا مطلب
صرف یہاں اس قدر ہے کہ پہلی حدیث سے اتنا ہی پایا جاتا تھا کہ آپ اپنے
رَبِّ پاس داخل ہوئے دورانِ حالیکہ وہ عرش پر تھا اور دوسری اس
حدیث سے ثابت ہوتا ہے علی الارض آپ کا داخل ہونا یعنی حق سبحانہ تعالیٰ
سے آپ کا ملنا پہلے سے ہی نہایت جلی و تفصیلی ہے کیونکہ آگِ خَلِّ رُبِّی
سے زیادہ صریح عبارت **فَاِذَا اَنَا بَرِّی** ہے جسکی توثیق اس ارشاد سے
اور بھی ہو جاتی ہے کہ **قَالَ فَرَأَيْتُمْ وَصَّعَ كَفًّا بَيْنَ كَتَفَ حَتَّى**
وَجَدْتُ بَرِّكَ اَنَا مِلَّةً بَيْنَ ثَدَّیْ اور نیز **فَاَسْتَقَطْتُ** سے ظاہر ہوتا
ہے کہ یہ واقعہ عالم بیداری کا ہے۔

الحاصل مراد اس حدیث سے وہ خاص مقام محمود آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم
کا ہے جس میں سوائے آپ کے دوسرا کوئی داخل نہ ہوگا بعض علماء نے کہا ہے کہ
یہ مقام تحت عرش کے ہوگا جسکی تائید اس حدیث صحیح متفق علیہ سے ہوتی
ہے **فَانْطَلَقَ فَاَتَى تَحْتَ الْعَرَّاشِ فَاَقَعَ سَاجِدًا لِّلرَّبِّی الْحَدِیثُ**
یعنی جب لوگ شفاعت کی طلب میں انیر میرے پاس آویسے تو چلوں گا اور
آؤں گا عرش کے نیچے پس گر پڑوں گا سجدہ میں اپنے پروردگار کے۔
قَالَ جو بھی حدیث **فَاَسْتَأْذِنُ عِلَّی رَبِّی فِی دَارِیہ** رواۃ البخاری
پر افون چاہوں گا میں اپنے ربِّ پر اسکے گہر میں مراد گہر سے اس جگہ عرش

بقدرینہ حدیث ابن ان دونوں حدیث سے معلوم ہوا کہ استوار یہاں اور وہاں
دونوں جگہ ثابت ہے۔

اقول۔ ان دونوں حدیثوں میں لفظ استوار کا ذکر ہی نہیں ہے تو پھر کونکر
استوار ثابت ہو جاوے گا۔ اگر اس حدیث فی دارہ میں لفظ دار کا اوس ذات
مقدس کے فوق عرش ہونے پر قرینہ ہے تو آیہ کریمہ ان کلہما اکبیتی
للطایفین سے اوس ذات مقدس کا علی الارض ہونا علی العرش سے
زیادہ صراحت کے ساتھ ثابت ہو جاوے گا کیونکہ بہ نسبت عرش کے جس کے
معنی تخت کے لئے گئے ہیں گھر کا قیام جو علی الارض ہے زیادہ ہونا چاہئے
کیونکہ تخت تو صرف حکومت کی جگہ ہے اور گھر ہمیشہ رہنے کی خانہ خیمہ اپنے
فرمایا کہ ان احکم کھذا اقام فی صلوٰۃ قائمہ بناجی ربنا فان
ربہ بکندوبین القبتہ البغاری یعنی جب تم سے کوئی شخص کہڑا ہو
خاموش تو وہ اپنے پروردگار سے سرگوشی کرتا ہے پس تحقیق رب اوس کا
درمیان اوس کے اور قبلہ کے ہے کیونکہ بیت جو تمام روئے زمین کا قبلہ
عبادت ہے کوئی وقت عبادت سے خالی نہیں رہ سکتا جس سے ہر وقت
حق سبحانہ تعالیٰ کا علی الارض ہونا بھی علایہاں ثابت کر کے آپ نے دکھلایا
تاکہ قید جہت فوق کی باطل ہو۔ اور امام ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری
میں تحت میں اس حدیث کے کہا ہے کہ قال الخطابی هذا ابوہم
الملکان واللہ منزہ عن ذالک وانما معناه فی دارہ اللتی
اعد ہا لا ولیائہ وہی الجنة وہی دار السلام فواضع الیہ اصفیٰ

تشریف مثل بیت اللہ انتہی یعنی امام خطابى نے کہا کہ یہ حدیث وہم
ولاتی ہے مکان کا اور اللہ منزہ ہے مکان سے اور نہیں معنی اس حدیث کے
مگر یہ کہ گہرا اللہ کا جو تیار کیا ہے اوسکو واسطے اپنے دستوں کے وہ گھرنے
ہے وہ گہرا دار السلام ہے اور اضافت جو کی گئی ہے اوس گھر کی طرف اللہ
کے سوا وہ اضافت تشریفی ہے مثل بیت اللہ کے انتہی۔

قال - بانحوین فضیلت روز جمعہ میں **هُوَ الْيَوْمُ الَّذِي اسْتَوَى**
فِيهِ رَبُّكَ تَبَارَكَ وَتَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ رَوَاهُ الشَّافِعِيُّ فِي
مُسْنَدِهِ یعنی جمعہ وہ دن ہے جس میں بیٹھا رب تبارک و التا تحت پر اس
کمال صراحت ہے استواء کی بلکہ قید ہے روز استوار کی۔

اقول اس حدیث سے تورب کا استواء عرش پر بے شک ثابت ہے مگر اوس
تحت پر بیٹھا تو ہرگز ثابت نہیں ہوتا اس حدیث میں تو کیا بلکہ کسی اور حدیث
میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے استواء کی تفسیر بیٹھنے یا ٹھرنے
وغیرہ سے یا عرش کی تعمیر تحت سے نہیں فرمائی ہے بلکہ جب آپ نے کہا تو
انہیں الفاظ کو فرمایا بخلاف اوس کے اگر کوئی آپ کے حدیث میں استوی
علی العرش کی معنی بیٹھا عرش پر کرے تو فرما کے کہ اس حدیث میں کان
رَبَّنَا قَبْلَ أَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي حَامٍ مَائَةٍ مِائَةٍ مِائَةٍ
وَمَا فَوْقَهُ هَوَاءٌ وَخُلِقَ عَرَّاشُ مَا كَلَّمَ الْمَلَكُ (الترمذی) کا مفہوم
صحیح کیسے حاصل ہوگا کیونکہ قبل از خلق عرش کے تو حق سبحانہ تعالیٰ عمار
میں تھا اور بقول آپ کے بعد از خلق کے عرش پر ہو گیا تو اہل کماکان

کہاں باقی رہا پس ایسے استوار کے ثبوت سے تو ذات قدیم میں تغیر و تبدل راہ
 پاؤ گے **قَالَ رَبُّنَا الَّذِي أَلْهَمَنَا مَعْبَادَهُ كَمَا تَصِفُونَ**

اب رہا روز استوار کی قید اس میں بھی ایک عجیب سر ہے اگر کوئی سمجھے تفصیل
 اس اجمال کی یہ ہے کہ ابو ہریرہ سے مروی ہے کہ **اِسْتَوَىٰ كَمَا فِي الْجُمُعَةِ**
فِي اخْرِ السَّاعَةِ مِنَ الْبَهَاءِ اور مسلم نے روایت کی ہے کہ **خَلَقَ آدَمَ**
بَعْدَ الْعَصْرِ يَوْمَ الْجُمُعَةِ فِي اخْرِ الْخَلْقِ اور خلال نے روایت کی
 ہے کہ **لَمَّا قَرَعَ اللَّهُ مِرْجَلَيْهِ اسْتَوَىٰ عَلَىٰ عَرْشِهِ** یعنی ان مختلف
 روایتوں پر ایک سید ہی نظر ڈالنے سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد تکمیل خلق
 کے استوار علی العرش حاصل ہوا۔ اور مسلم کی روایت سے ثابت ہے کہ
 آدم علی نبینا وعلیہ السلام کا خلق سب کے آخر بعد عصر یوم جمعہ کے ہوا اور
 ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا **اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ**
 بھی بعد آخر ساعت روز جمعہ کے ہوا ہے یعنی خلق آدم کے ساتھ استوی
عَلَى الْعَرْشِ حاصل ہو گیا حالانکہ آیات سابقہ سے ثابت ہوتا ہے کہ بعد
 خلق سبع سموات وارض کے **اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** ہوا ہے پس جو
 توفیق یہ ہے کہ عالم کبیر میں یہ **اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ** اور وقت کامل
 ہوا جبکہ عالم فیض میں قالب آدم کی تسویت حاصل ہوئی جس کے نسبت
 یہ ارشاد ہوا کہ **فَاِذَا اسْتَوَيْتُ لَكَ وَنَفَخْتُ فِيْهِ مِنْ رُّوْحِيْ** یعنی جیسے کہ بعد
 تسویت قالب آدم کے وہ قابل نفخ روح الہی ہوا اس طرح بعد تسویت سبع
 سموات وارض کے عرش بھی قابل استوار رحمن یا محل تدبیر رب ٹھہرا اور

جیسے کہ قالب آدم کا تکمیل پاپا تو قابل قبول روح ہوا یعنی یہ تسویت قالب آدم
 میں بعد خلق اطوار متواترہ کے حاصل ہوئی تھی اور سیطرہ بعد تکمیل تخلیق ارض
 و سموات و ما بینہما کے رب و رحمن کا استوار بھی عرش پر حاصل ہوا پس
 جس طرح قالب آدم کا اول بنا اور بعد کو اس میں تسویت کی صفت پیدا ہوئی
 ہی قابل نفع و قبول روح ہوا اور سیطرہ خلق عرش کا بھی اول ہوا مگر صفت
 استوار کی اس میں بعد تخلیق عالم کے حاصل ہونیکے ساتھ ہی رب و رحمن
 کا استوار عرش پر حاصل ہو گیا جس سے عرش محل تدبیر و قبول احکام الہی ہوا
 بلکہ رب و رحمن کے اس استوار کا کمال بعد تسویت قالب یعنی خلق آدم
 کے ساتھ ہوا ہے سمجھو کہ یہ ایک دقیق سر ہے۔

یہ بات یاد رہے کہ اگرچہ عرش میں اس صفت استوار کی قابلیت بالقوہ تھی
 مگر بعد تخلیق ارض و سما و غیرہ ہمارے وہ بالقوہ نسبت رب و رحمن کے ساتھ با
 ثبات ہو گئی پس بعد تکمیل خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ عرش کو اس
 نسبت خاصہ کے حاصل ہونے سے اسکی ذات مطلق میں کسی طرح کا
 تغیر و تبدل راہ نہیں پاسکتا کیونکہ اسکی شان الان کماکان ہے۔

یہ بات بھی سمجھنے کے قابل ہے کہ بعد تسویت قالب آدم کے نفع روح الہی
 سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جیسے کہ صورت ظاہری نفع کی صحیح نہیں ہو سکتی
 اسی طرح استوی علی العرش کے نسبت بھی صورت استوار کی نسبت
 نہ ہوگی اور نہ صورت عرش کی واقعی ہو سکتی ہے کیونکہ اگر عرش کی ظاہری متنی
 تخت کے لئے جادین تو ظاہر ہے کہ رحمن کا عرش مثل تخت کے مربع یا

یاستطیل چار پایوں کا نہیں ہے اور نہ کسی بیٹ مخصوصہ کے ساتھ بمعنی متعارف صورت و شکل میں مناسبت ظاہری رکھتا ہے الا کسی اور مناسبت معنوی کے اعتبار سے محل استوار رحمن کو عرش کہیں تو بجا ہے جبکہ عرش رحمن کے نسبت تخت کی بہ ظاہری صورت صادق نہیں آسکتی تو پھر اس کے استوار کے بہ ظاہری معنی بیٹنے یا ٹہرنے کی جو تخت ظاہری کے ملائم حال ہیں کیونکہ ماضی اسکین کے قَاطِلٌ وَتَدَا بَرًا۔

قال۔ چوتھی حدیث وَبِحَاكِ اَنْدَرِيْ كَا اللّٰهُ اَنْ عَمَرَ شَعْرًا عَلٰى سَمَوَاتٍ لِّهَٰكَذَا اَوْ قَالَ بِاصَابِعِهِ مِثْلَ الْقُبَّةِ وَاِنَّهُ لَيَا طَبِيْطُ الرِّجْلِ بِالزَّائِكِ سَرَقَا اَهْ اَبْلُوْ دَاوُدَ اَفْسُوسَ نَحْبُوْ تُوْ جَانِمَا هُوَ كُوْنُ اَللّٰهُ مِثْلَ عَرْشِ اَدَسْكَ آسْمَانُوْنِ پَرِیُوْنِ ہُوَ اور بتایا انگلیوں سے مانند ہے کے اور وہ چرچراتا ہے اس سے مانند چرچرانے والا نیکے سواری سے اس سے معلوم ہوا کہ عرش محیط ہر سب آسمانوں کو اور خدا اور پر عرش کے ہر بہ حدیث گویا تفسیر ہے آیات استوار کی۔

اقول۔ اس حدیث میں استوار کا ذکر ہی نہیں ہے اور نہ یہ بیان بطور اس کے تفسیر کے واقع ہوا ہے بلکہ آنحضرت کی یہ تہنید کے الفاظ اور طرز بیان آپ کا دلالت کر رہا ہے آپ کا اصل مقصود اس سے مساوات پر عرش کی احاطت کے ساتھ عرش پر اللہ جل شانہ کا غلبہ اور عرش کی مجبوری کی حالت کا ایک تشبیہ کی صورت میں بیان کرنا تھا کیونکہ غالب کا اپنے مغلوب پر غلبہ کرنا بعینہ اس پر حاوی ہونا ہے اور یہی تمثیل سوا کی ہے کیونکہ راکب کو اپنی مرکوب پر غلبہ حاصل ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ اس قسم کی تشبیہ میں بالکل بگڑنا مثلث کلی کی ضرورت نہیں ہوتی بلکہ ایک معنوی وجہ مشابہت کے اشتراک سے یہ تشبیل صحیح ہو جاتی ہے جیسے کہ اپنے علم کی حقیقت معنویہ کو دودھ کی صورت مرئیہ میں دیکھا اور حقیقت باریہ کو مقیص کی صورت مرئیہ میں آئینہ کی شکل میں دیکھا اور یہ ایک دقیق بہت ہے اور اس کا علم نہایت عظیم ہے کیونکہ لَایَعْلَمُ کُنْهَیْہِ اِلَّا اللّٰہُ وَالْاَسْمَیْنَ فِی الْکِتَابِ باوجود اس کے اگر کوئی ان دقیق اسرار سے قطع نظر کرے معنی ظاہر کے ہی لینے پر اصرار کرے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی استواء عرش پر مثل اس ہوا کے سمجھ سکے راؤن کی دباوٹ اور جسم کی ثقالت کی وجہ سے پالان چرچا تا ہے گو یہ تمام امور بے کیف ہی کیونکہ نہ ہون مگر عرش میں بھی اویسی بے کیفی کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی سواری کے لئے کسی مقام خاص کا ہونا ثابت ہو جاوے گا تو اس کے یہ معنی ہوں گے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی نشست کا مقام بھی عرش پر مثل اس پشت مرکب کے جہان پالان ہے خاص ہو جانے سے باقی تمامی حصہ عرش کا استوار رحمن سے خالی رہ جاوے گا۔

یا اگر کسی تاویل کے ذریعہ سے تمام عرش کو رحمن کے ٹھہرنیکی جگہ ٹھہرا دین تو ارض و سموات پر اس ذات مطلق کی احاطت ٹسکل کر دی کے ہوگی کیونکہ عرش محیط ہے ارض و سموات پر پس اس صورت میں جہت فوق کی قید باطل ہو جاوے گی کیونکہ ارض مثل مرکز کے ہے اور عرش مانند دائرہ کے اوسیر محیط ہے تو ظاہر ہے کہ تحت و فوق وغیرہ جہات پر عرش کی احاطت لازم ہے تعالیٰ اللہ عن ذالک علو اکبر بدینا یہ تمام خرابیاں شاخین نکالنے اور لاطائل تاویلات کر کے

تلاج بین۔

قال۔ ساتوین حدیث بکریون کی ہے جن پر عرش رکھا ہے اس میں بعد گنتی آسمانوں اور اوسکی مسافت کے یوں فرمایا اَنْتُمْ اللّٰهُ فَمَا ذٰلِكَ بِرُودِ الْاَرْضِ وَالْاُجُوْدِ۔ پھر خدا اور پراس کے سب سے عرش کے جو ساتوین آسمان کے اوپر ہے اس میں بھی کمال راحت ہے جہت فوق و استوار کی جسکو ہر جاہل عالم دیہاتی شہری لڑکا بوڑھا موافق مخالف بے تحلف سمجھتا ہے۔

اقول۔ اس حدیث سے استوار ثابت نہیں ہوتا البتہ اللہ جل شانہ کا فوق عرش ہونا تو متحقق ہوتا ہے مگر حدیث کے لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تمیز کی تراش ہے جسکو بدعت کہئے یا اور کچھ نام رکھئے اگر لفظ فوق کا استوار علی العرش پر قرینہ ہو تو فوق عبادہ میں بھی استوار علی العباد لازم آجائے یا الوجود محفوظ کے فوق عرش ہوئے الخ محفوظ کا استوار بھی عرش پر ضروری خیال کیا جائے حالانکہ صحیح نہیں ہے لہذا **اَللّٰهُ جَلَّ الْعَرْشُ اسْتَوَى** اور **اِنَّ اللّٰهَ فَوْقَ ذٰلِكَ** ان دونوں جملوں کا مفہوم سرگز ایک نہیں ہو سکتا اول اسکو خوب سمجھ لو۔

اس حدیث میں سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ فوق کے ایسے ظاہری معنی کے لینے پر زور دیا گیا ہے کہ جسکو سب جاہل و عامی بلکہ لڑکے اور بڑے بھی جتنی قوائے دماغی ضعیف اور قوائے مدگر کہتے ہوتے ہیں سمجھ جاتے ہیں۔ اس عام فہم فوقیت کے ایسے معنی ہونگے کہ جو ایک چیز اوس کے سر کیے جہت سے اوپر ہوا اور جس کے درمیان بعد و فصل واقع ہو جیسے کہ اوپر تلے دو جموں کے درمیان واقع ہے۔

الحال جبکہ تم اللہ فوق ذلک کی عام فہم معنی یہہ لیجا دے کہ اللہ محبت
فوق عرش پر ہے تو پہر کوئی وجہ نہیں ہے کہ اسی ترمذی کی دوسری حدیث
میں جو اسی مفہوم کے قریب ہے اوس کے آخر بیان حلفی لو کہ اُنہم عَمَّ دَلَّیْنِمُ
يَحْبِلُ اِلَى الْاَرْضِ السُّفْلَى لَهْبَطَ عَلٰی اللّٰهِ کے بھی عام فہم ظاہری معنی
نہ لین اور کوئی سبب نہیں کہ اسی لفظ اللہ کو جو علم ذات ہے اور جو پہلے فوق عرش
بالذات لیا گیا تھا اب یہاں اسی لفظ اللہ سے صفت علم کی مراد لین اور نیز جبکہ
یہاں فوق کی معنی جہت سفارہ لئے گئے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ یَدُ اللّٰهِ
فَوْقَ اَنْبِیَیْہِمُ کو متشابہ قرار دیا جاتا ہے اور حقیقت کو مجاز کے طرف پہر آجا
ہے یا یہ اللہ سے مراد پیر رسول ہے تو پہر مگر اِنِّیْ فَفَقَدْ رَاَیَ الْحَقَّ کی

تاویل کیوں کیجاتی ہے
جبکہ تم اللہ فوق ذلک میں جہت بالا مراد لیگی ہے تو وہو اَفْکَاہُ
فَوْقَ عِبَادِہِ میں بھی وہی جہت بالا مراد لین ہوگی مگر نہیں بن پڑتی یا دوسرے
کہ یہاں عباد پر عرش کے فوقیت کی دلیل حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت پر ہرگز صحیح نہیں
ہو سکتی۔ کیونکہ یوں تو عرش فوق ارض و سما و بحر و شجر وغیرہ بھی ہے تو پہر وجہ خصوصیت
عباد کی جاتی رہے گی والا عرش سے قطع نظر کر کے کسی دوسرے جگہ آسمان کے منجر
عباد کے اور پر جہت فوق حق سبحانہ تعالیٰ کو ٹھہرانا ہوگا دیا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت
پر شے پر ماضی پڑیگی در صورت اول خصوصیت عرش کیجاتی رہیگی۔ در صورت
ثانی اسکی عمومیت ثابت ہو جاوے گی لیکن اس صورت میں بھی فوقیت کو وہی
نہیں لئے جا سکیں گے جسکو ہر عالم و جاہل سمجھ سکتا ہو کیونکہ اس آیت کریمہ اِنَّ اللّٰہَ

کہ ایک کئی اُن کی نظر پر مشدکماً بتو حذتہ فَمَا فَوْقَهَا ع ۳۰ میں ایک چہرے کمی
کی فوقیت کی مراد کوئی جاہل بھی یہ نہیں سمجھتا کہ کبھی چہرے کے اور نہ جہت فوق ہے
تو پھر کوئی عالم حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ایسی فوقیت کو کیونکر قبول کرے گا جو بدیہ
البطالان ہے

باوجود اس کے اگر اس بات کی مہٹ دہری ہے کہ یہاں فوقیت سے جہت مکانی
ہی مراد ہے تو پھر اس عرش کی فوقیت سے عباد پر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت بھی تو صحیح
نہیں ہو سکتی کیونکہ ترمذی کی اسی حدیث سے اعلیٰ سے عرش تک چار ہزار برس
کی مسافت ثابت ہوتی ہے اور یہ قند معلوم کہ اونکی غنماست کتنے سو برس کی راہ
پس اس قدر بعید از قیاس بُعد کی فوقیت کو بندہ دن کی نسبت کرنا بعید از قیاس تاویل
بعید ہے جسکو عقل سلیم کبھی تسلیم نہیں کر سکتی پس اسکو خوب سمجھو اور اس آیت کے
شان نزول پر نظر غائر غور کر دو کہ مخرج القرآن میں ہے کہ اصحابوں نے پوچھا کہ
یا رسول اللہ خدا تعالیٰ سے کیونکر دعا مانگیں نزدیک ہے جو آہستہ مانگیں اور اس سے
یاد دہ ہے جو پکار کر اسے یاد کریں تب یہ آیت اتری کہ وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِي
عَنِّي فَإِنِّي قَرِيبٌ ع ۶ اب کہان کیا وہ فرق جسمین دوری کا ہونا
ضروری خیال کیا گیا تھا حالانکہ جوابہ رضی اللہ عنہم نے دو باتوں کو پوچھا تھا کہ آیا حق
سبحانہ تعالیٰ ہم سے دور ہے یا نزدیک جس کے جواب میں یہی ارشاد ہوا کہ میں دیکھ
میں تو یہ اور سکودہ سمجھنا اس فرمان حکم کا انکار اور اس سے انحراف نہیں ہو سکتا
قال تاویل والے جو بدیہی تنزیہ ہیں اور حقیقت میں مطلقہ اگر اسکو نہ سمجھیں تو خدا
در رسول کا کیا قصور۔

اقول شیعہ خود مبنی ہے تنزیہ الہی پر کیونکہ یہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذاتی صفت
 اگرچہ اوس کے ساتھ تشبیہ بھی ثابت ہو مگر وہ بھی ایسی تشبیہ جو منافی تنزیہ نہ ہو کیونکہ تنزیہ
 محض جسطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی صفت ہے اسی طرح تشبیہ محض مخلوق کی ذاتی کیفیت
 ہے لہذا صفات تشبیہی کے سلب سے ذات مطلق میں کسی طرح کا نقصان لازم نہیں
 آتا مثلاً قبل از خلق عالم کے استواء علی العرش کے حاصل نہ ہونے سے اوسکی نزاہت
 ذاتی میں کوئی نقصان راہ نہیں پاتا **إِنَّ اللَّهَ كَفَىٰ عَنِ الْعَالَمِينَ** پس اس صورت میں
 مستحق ہو گیا کہ درحقیقت مدعی تشبیہ بھی ایک اعتبار سے مطالبہ کیونکہ وہ ایسے
 صفات کو جن سبحانہ تعالیٰ کے ذاتی سمجھتا ہے کہ جن کے سلب سے ذات مطلق
 ہوجاتی ہو مثلاً قبل از خلق عرش و عالم کے صفت استواء کے حاصل نہ ہونے سے یا بعد
 فنائے عالم کے فوقیت عباد کی جاتی رہنے سے بموجب زعم مدعی تشبیہ کے تعطیل لازم
 آتا **وَيَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقُولُوا كَلِمَاتٍ هِيَ كَلِمَاتُ اللَّهِ عَمَّا يَشِيرُ إِلَىٰ اللَّهِ** حاشا وکلا یہ تو بالکل نا سمجھی کی بات ہے بلکہ جن
 لوگوں کو خدا کی معرفت سے کچھ بھی حصہ ملا ہے وہ ان تمام صفات تشبیہی کی تعبیر
 ایسے معنوں کے ساتھ کرتے ہیں جن سے اوس ذات مقدس کی اصلی نزاہت میں
 کچھ بھی نقصان راہ نہ پادے کیونکہ وہ بالیقین جانتے ہیں کہ وہ ذات اقدس جو
 خالق اجسام ہے جمیع لوازمات جسمی سے بالکل مقدس اور منزہ محض ہے افسوس تم
 کیون نہیں سمجھتے کہ ان صفات تشبیہ کے ساتھ ہم اوس ذات پاک کے یاد کرنے
 پر مامور نہیں ہیں بلکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے تو یہ فرمایا ہے کہ میں نے
كُنْتُ أَنَا اللَّهُ شَيْءٌ أَوْ كُنْتُ أَنَا اللَّهُ شَيْءٌ فَيَكُونُ الشَّيْءُ كَاللَّهِ (ابو نعیم) عن ابن عباس
 یعنی صفات مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے

اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے حاجت بیان اقوال کی نہیں لیکن واسطے تسلی خاطر
اس تقلید کے بعض روایات معتبرہ لکھے جاتے ہیں۔

اقول۔ اگرچہ بعد بیان خدا و رسول کے ثبوت استواء علی العرش کے نسبت بیان
اقوال اس علم کی کچھ بھی حاجت نہیں البتہ استواء کی معنی کے نسبت کوئی ایسی حد
یا اثر صحیح ہونا چاہیے جس سے ذات مطلق کا عرش پر بحبت فوق کے بیٹھنا یا ٹھہرنا ثابت
ہو جاوے تاکہ مشہدین غیر مقلدین کی تسلی خاطر ہو سکے مگر واللہ المستعان حکمے مکا
نکھیفون انشاء اللہ تعالیٰ قیامت تک یہہ بجا ہوں اور انکی پوری ہو کر اس سے انکی
تسلی خاطر حاصل نہو سکیگی اور جبکہ اسکی اصل قرآن و حدیث سے ہی ثابت نہ ہو سکے
تو پھر بعض اقوال سے گو کہ کچھ ثابت ہو سکے تو وہ بادرشت ہے ہم یقین کرتے ہیں
کہ جو ذی علم ہوگا اسکا قول کبھی خلاف قول خدا و رسول کے نہوگا انشاء اللہ تعالیٰ۔

اقول۔ قول اول امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے وصیت میں فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں
اس بات کا کہ اللہ تعالیٰ عرش پر ستوی ہے بے اسکے کہ اسکو حاجت و ٹھہراؤ ہو اس قول
سے خفیہ رجحان تمام ہے۔

اقول الحمد للہ دیکھئے تعلیم کا کلام ایسا ہوتا ہے اصل عبارت اسکی وصیت میں یہ ہے
لَقَدْ نَعِمْنَا بِأَنَّ اللَّهَ تَعَالَى عَلَى الْعَرْشِ شَتْوَى مِنْ خَيْرِ أَنْ نَكُونَ لَنَا حَاجَةً إِلَيْهِ وَاسْتِقْرَارَ
عَلَيْهِ وَهُوَ الْبَاقِ لِلْعَرْشِ وَخَيْرُ الْعَرْشِ فَلْيَكُنْ أَنْ تَجْعَلَ أَجْلًا قَدَرًا عَلَى إِيجَادِ الْغَا
وَتَكْدِيرِهِ الْخَلْقُ وَوُجُوهَ كَمَا تَرَى تَجْعَلُ إِلَى الْجُلُوسِ وَالْقِيَامِ قَبْلَ خَلْقِ الْعَرْشِ إِنَّ كُنْ
اللَّهُ تَعَالَى مَذْهَبًا عَنْ ذَلِكَ عَلَوًا كَبِيرًا لِيَعْنِي اقرار کرتے ہیں ہم اس بات کا کہ استواء
کیا ہے اللہ تعالیٰ نے عرش پر بغیر اس کے کہ حاجت ہو اسکو عرش کی اور ٹھہرنکی اور پھر

وہی ہے حافظ عرش وغیر عرش کا پس اگر ہوتا وہ محتاج تو نہیں تھا اور ہوتا ایسا عالم اور کسی
تدبیر پر ناسخ مخلوق کے اور اگر ہوتا محتاج بیٹھنے یا ٹھہرنے کا تو قبل پیدائش عرش کے
کہا نہ تھا اللہ تعالیٰ پاک ہے ان باتوں سے برتر و بڑا ہے انتہا۔

یہاں آپ نے عکس العرش استوائی کے جگہ کو اپنے حالت پر رکھا اور کوئی معنی استواء
کی بیان نہیں کئے۔ بلکہ اپنے استواء سے نہ صرف ادن اوصاف ٹھراؤ و حاجت
وغیرہ کی نفی کی بلکہ ٹھراؤ کے مفہوم سے جو جلوس یعنی بیٹھنا ہے بالتصريح حق سبحانہ
و تقدس کی تنزیہ فرمائی ہے پس بے شک یہ قول آپ کا جو دراصل وصیت ہے تمام
جنفینہ کے طرف سے اون لوگوں کے لئے حجت الزامی ہے جنہوں نے استواء کی معنی
قرار و جلوس کے لئے ہیں۔

قال۔ قول دوم امام مالک نے کہا استواء معلوم ہے اور کیفیت نامعلوم اور ایسا
ادسہ واجب اور سوال اور اسکی کیفیت سے بدعت اس قول سے مالکیہ حجت تمام ہے
اقول بے شک استواء کا لفظ معلوم ہے کیونکہ کلام عرب میں مختلف اور متعدد معنوں
پر آیا ہے بلکہ امام حجت الاسلام نے الحجام میں فرمایا ہے کہ استواء علی العرش کا مفہوم
لغتاً منحصر نہیں ہے فقط لہذا کیفیت اسکی مجہول ہے کیونکہ ادن مختلف معنوں
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان میں کونسے معنی مراد ہیں سو وہ مخصوص نہیں ہے
یاد رہے کہ جن معنی لغوی میں خود تکلف ہی اسکی کیفیت کی عدم معلومیت بعینہ آئے
معنی کی مجہولیت ہی حیانجہ امام حجتہ الاسلام نے الحجام میں کہا ہے کہ امام مالک رحمہ کے
کیفیت مجہول کہنے کا یہ مطلب ہے کہ استواء سے جو مراد ہے اسکی تفصیل نہیں معلوم
اور کہا قرآنی مالکی نے والکلیف غیر معقول کی یہ معنی ہے کہ تحقیق ذات اللہ تعالیٰ کی نہیں

وصف کی جاتی اور چیز کے ساتھ جس سے وصف کرتے ہیں عرب کیفیت کو اور وہ احوال بدلنے والے ہیں اور صورت حسیہ جیسے کہ چارنا نو موٹا وغیرہ ہے پس نہیں سمجھی جاتی یہ بات حق میں حق سبحانہ تعالیٰ کے سبب محال ہونے باعتبار ربوبیت کے فقط لہذا صرف استوار پر ایمان لانا واجب ہے کیونکہ یہ لفظ منصوص ہے اور سوال کرنا اس کی معنی یا کیفیت سے بدعت ہے کیونکہ صحابہ نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے اس بارہ میں کوئی سوال نہیں فرمایا تھا اور نہ آپ نے اسکی کوئی معنی تلاش کیا پس امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کے قول سے ثابت ہوتا ہے کہ استوار علی العرش کی معنی عرش پر بیٹھا یا تخت پر قرار پکڑا وغیرہ کے لینا یا استوی علی العرش سے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ثبوت جہت فوق کا استخراج کرنا بھی بدعت ہے کیونکہ جب اسکی معنی سوال ہی بدعت ہو تو بغیر سوال کے اپنے طرف سے اسکا بیان کر دینا بدترین بدعت ہے بلکہ ایسی معنی کا لینا جو وہ لوازم بھی ہو تو ضلالت ہے پس اس سے تمام مالکیہ کے طرف سے اون لوگوں پر الزام محبت تمام ہے جو استوار کی معنی کے لینے میں بدترین تاویل کرتے ہیں جیسے کہ یہودیوں نے استوی علی العرش کی تاویل عرش پر سیدھا لیٹ جانے سے کی ہے پس بیٹھنے لیٹنے کی ایک ہی کیفیت ہے تبدیل حالت کے ساتھ۔

قال۔ قول سیوم طبرانی نے کہا شافعی رحمۃ اللہ علیہ قائل ہیں استوار کے اس قول سے شافعیہ پر حجت تمام ہے۔

اقول۔ اس میں کس کو کلام ہے اور منکر استوار کا کون ہے چنانچہ سراج الدین علی قصیدہ امالی میں کہتے ہیں کہ وَدَبَّ الْعَرْشُ فَوْقَ الْعَرْشِ لَكِنْ + بَلَا وَصَفِ الْكَلْبِ اَصْبَالَ ملا علی قاری اسکی شرح میں لکھتے ہیں کہ سئل الشافعی عن الاستوار فقال امسك

یہ ایک تشبیہ و صَدَاقَتٌ بِلَا تَمَثُّلٍ الخ لہذا تمام شافعیہ کے طرف سے اون لوگوں پر الزام حجت تمام ہے جو مضمومہ لفظ استوار کو اپنی حالت پر نہ رکھ کر اسکی تاویل کے وسیعے ہوئے ہیں اور تشبیہ دیتے ہیں۔

قال۔ قول چارم امام احمد نے فرمایا ہم اقرار کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا اس قول سے خالصہ پر حجت تمام ہے اور استقرار سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ میں سب کا یہی مذہب ہے بالاتفاق ولہذا الحمد ہرگز کسی سے انکار صفت استوار کا منقول نہیں اور کیفیت سب کے نزدیک مجہول ہے اور اس سے بدعت۔

اقول نہایت ٹیک امام احمد کا مذہب یہی ہے کہ جس طرح حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے اسی شان سے استوار علی العرش کا اقرار کریں جس سے تمام خالصہ کے طرف سے الزامی حجت ہر اون کے لئے جو اس سے عدول کر کے چون و چرا کرنے لگے ہیں۔ پس اس استقرار سے معلوم ہوا کہ اصحاب مذاہب اربعہ کا بالاتفاق یہی مذہب ہے کہ استوار کا انکار نہ کریں اور اسکی معنی بیٹھنے یا ٹھرنے وغیرہ کی اپنے طرف سے نلیں اور نیز استوار سے اوس ذات مطلق کے نسبت قید و تحیز و جہت وغیرہ کا ثبوت نہ نکالیں کیونکہ یہ تمام امور علو و مبدعت کے باعث ضلالت بھی ہیں۔ ولہذا الحمد۔

قال۔ قول نجم امام ابو الحسن اشعری نے کتاب اختلاف المضلین میں لکھا ہے اگر کوئی کہے تم کیا کہتے ہو استوار میں تو ہم کہیں گے کہ بے شک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا الرحمن نے قرار کیڑا تخت پر انتہی۔

اقول۔ امام ابو الحسن اشعری نے بیشک حق کہا کہ اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح

فرمایا اور بعینہ فعلی امام احمد کا بھی تھا جو اس کے اوپر گزر چکا لیکن اس کے بعد کا یہ جگہ کہ (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) امام موصوف کا نہیں معلوم ہوتا کیونکہ باب ششم کے قول چہارم میں شاہ ولی اللہ صاحب سے یہ ثابت کیا گیا ہے کہ شیخ ابوالحسن نے اپنی کتاب میں کہا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں اور قول امام احمد کا یہی ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش پر مستوی ہے جس طرح اوس نے کہا تو پہر اس صورت میں (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) کے معنی امام ابوالحسن کے طرف منسوب کئے جاوین تو اذکا امام احمد کے مذہب پر ہونیکا اقرار باطل ہو جاتا ہے۔ ان خوب یاد آیا معلوم ہوتا ہے کہ امام موصوف نے یہ لکھا ہوگا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر جس طرح فرمایا **اَللّٰهُ عَلَی الْعَرْشِ اَمْتَوٰی** لیکن مترجم صاحب نے اپنی عادت و عقیدت کے موافق اس ترجمہ۔ (رحمن نے قرار پکڑا تخت پر) کے ساتھ کیا ہے اگر اصل کتاب امام صاحب کی ہمارے پاس ہوتی تو یہی ہمارا قیاس بالضرور صحیح نکلا انشاء اللہ تعالیٰ کیونکہ ابوالحسن اشعری علم کلام و عقاید کے امام تھے جسکے ذریعہ سے انہوں نے معتزلہ اور مشبہ و مجسمہ وغیرہ اصحاب زندقہ کی عقاید باطلہ کا یو را یو را استیصال فرمایا ہے۔ دو رکین جاتے ہو۔ اس مختصر طریق بیان ہی میں آپ کے غور کرو کہ حسین دونوں فرقوں مخالف کا رد موجود ہے اگر کوئی سمجھے مثلاً آپکا یہ کہنا کہ بیشک اللہ مستوی ہے عرش پر اس سے تردید ہوئی معتزلہ و مجسمہ کی جو استوار کانا کار و تاویل کرتے ہیں جس طرح فرمایا **اَللّٰهُ عَلَی الْعَرْشِ اَمْتَوٰی** (اس سے مردود ہو گیا قول مشبہ و کرامیہ کا جنہوں نے قول الہی کو پہر کر تخت پر (رحمن) کے بیٹھنے کی معنی لیتے ہیں اور اس میں شاخین نکلتے ہیں **قَالَ اَللّٰهُ عَلَی الْعَرْشِ اَمْتَوٰی** خُبْرًا عَنْ جَدِّكَ بِحَبِّكَ اَللّٰهُ عَلَی الْعَرْشِ

اقول۔ استوی علی العرش کے نسبت تو زیادہ ثبوت کی ضرورت ہی نہیں کیونکہ یہ خود ثابت شدہ امر ہے البتہ گفتگو کے قابل تو اسکی یہ معنی ہیں کہ بالذات قائم ہے اپنے تخت پر کہا تا تک صحیح ہے اور اسکی سند کیلئے قرآن و حدیث و اثر صحیح تو اس امر میں بالکل سکت جواب رہا کلام عرب میں استوار کی معنی اعتلا کے آئے ہیں جس طرح کہتے ہیں کہ استوی ہوا میں لپیٹ جانور پر یا سطح مکان پر گویا اس ترجمہ کے رو سے استوار کے معنی سوار ہونے اور چڑھنے کے ہوتے ہیں جسکا یہ مطلب ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بھی استوی علی العرش کی معنی عرش پر سوار ہونے یا چڑھنے کی یعنی چاہئے جسکا نتیجہ یہ نکلا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات عرش پر ہے اب بھد دیکھنا چاہئے کہ آیا کلام عرب میں استوار کے یہی دو تین معنی سوار ہونے یا چڑھنے یا بلند ہونیکے آئے ہیں۔ یا انکے سواے اور بھی کچھ معنی ہیں۔ در صورت ثانی ذات مطلق کے نسبت استوار کے دوسرے معانی بے کیف سے قطع نظر کہ اسے ایک دو معنی کے لینے پر (جنہیں کیفیت ہے) کو نسبتاً قریب ہے جبکہ محاورہ عرب کے موافق تو حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی کی یہ معنی ہوسکتے کہ سوار ہوا۔ یا چڑھا یا بلند ہوا۔ تخت پر جسکے لئے مکان و تجیز و جہت لازمی ہے تو اب فرمائے کہ عرب کے اس شعر میں ملک عراق پر بشر کے استوار کے یہ کیا معنی ہوں گے

قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَرِّهِ الْعِرَاقُ + مَرَّعًا يَسْكُنُ وَدَمًا وَصَرَاقًا يَهَانُ بِلَاقِ
عراق پر بشر کے استوار میں تو وہ معنی صحیح نہیں ہو سکتی۔ جس طرح عرب کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں لپیٹ جانور پر اور نہ یہ معنی بنتے ہیں جیسے کہ کہتے ہیں کہ مستوی ہوا میں سطح مکان پر اور نہ یہ مطلب درست ہوتا ہے کہ جیسے کہتے ہیں کہ مستوی ہوا آفتاب سیر

سر پر (باعتبار علو مکانی کے) کیونکہ اس عراق کو جانور کی سی بیٹھ نہیں ہے جس پر
بشر سوار ہو سکے اور نہ اس عراق کو مکان کی سی چپت ہے جس کے اوپر بیٹھ ہی
وغیرہ کسی ذریعہ سے چڑھ جائے اور نہ وہ بشر ملک عراق کے اوپر بھیت فوقیت مکانی
کسی جگہ میں بیٹھا ہوا ہے۔ دراصل لیکہ ملک عراق پر ایک بشر کے استوار کی معنی
تو اس اعتقاد کے صحیح نہیں ہو سکتے جس کے علو میں تخیل و تقدیر بھیت و فوقیت مکانی
ہو۔ تو ہر خالق جن و بشر کے استواء کے نسبت یہ سب لوازمات کیسے لازم ہو جائیں گے
سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّ الْعَزَّاتِ عَمَّا يَصِفُونَ۔

در حالیکہ عرش برحق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے استواء کے ایسے ہی صاف معنی ہوتے
جیسے کہ پشت جانور پر سوار ہونیکے تھے تو ہر امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت مجرک
کیون کہتے اور السَّوَالُ عَنْهُ بَدْعٌ لِّكَ اَوْ سِجَارَةٌ سَائِلُهَا ابْنِ مَجْلِسُ
کیون نکال دیتے۔

اس میں کچھ شک نہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش و غیر عرش پر فوق و علی
ہے باعتبار علو ذاتی و فوقیت ربی کے نہ بمعنی علو و فوقیت مکانی۔ اور بلاشبہ
حق جل و علی اپنی ذات سے جدا ہے مخلوق سے باعتبار تغایر ذاتی کے نہ بمعنی فصل
و بُعد مکانی کے جسکی تصریح آئندہ آوے گی اور نیز ان ہر سہ آیات کا مفہوم جو بیان
ثبوت فوقیت حق جل شانہ کے لئے لائے گئے ہیں فصل چارم میں انہیں آیات
کے جن میں ہم بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ۔

وہ اصل قول علی بن مہدی طبری کا بہ ہے اَعْلَمُ أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى فِي السَّمَاءِ فَتَكُنْ
شَيْءٌ مِّنْ شَيْءٍ عَمَّا شَاءَ بِمَعْنَى أَنَّهُ عَالٍ عَلَيْهِ وَمَعْنَى لَا سِتْوَاءَ أَكْلًا عِلًّا لِّأَعْلَى

یعنی جان تو بیشک اللہ تعالیٰ آسمان پر فوق ہر چیز کے مستوی ہے اپنے عرش پر اس
 معنی سے کہ عالی ہے اور پادوس کے اور معنی استوار کی برتر ہو نیکی ہیں فقط پس اس
 بیان سے خود البصر ثابت ہوتا ہے کہ علی بن مہدی طبری کا مطلب اس اعتلا سے
 علو مکانی نہیں ہے جیسے کہ امام بیہقی نے کمال علیہ کی تشریح کا قائل کیا کہ
 ولا کما س الخ سے کی ہے جو یہ منافی ہے اس معنی استوار کے جس میں ممکن و غیر
 پایا جاتا ہے یا اس اعتلا کے جس میں نسبت مکانی ہوتا ہے پس اس صورت میں
 مترجم صاحب نے جو اصل قول طبری مستوی سے عرش کا ترجمہ جو قائم
 اپنے تخت پر کیا ہے وہ غلط ہے جبکہ تصحیح خود اس کے اس دوسرے قول سے
 بخوبی ہوتی ہے کہ قَالَ اَللّٰهُ تَعَالٰی عَنْ ذَا لَکَ عَلٰی سِنِّ الْاَرْضِ فَالْمَعْنٰی
 سَنَکَانَہُ کَالْحَالِ عَلَی الْعَرَشِ وَلَا فَاَیْمُوْکَا کَمَا سَ وَمَعْنٰی عَنِ الْعَرَشِ
 الخ یعنی امام بیہقی۔ نہ علی بن مہدی طبری کا قول نقل بیان کیا ہے کہ پس قدیم
 سجانہ عالی ہے عرش پر نہیں بیٹھا ہے اور نہیں کھڑا ہے اور نہیں لگا ہوا ہے
 اور جدا ہے عرش سے الخ پس اس قول سے بھی ثابت ہوتا ہے کہ قول اول
 میں طبری نے جو استوار سے مراد اعتلا کی لی ہے اس سے علو ذاتی معنی مراد
 سے نکلے علو مکانی تَعَالٰی اَللّٰهُ عَنْ ذَا لَکَ عَلٰی سِنِّ الْاَرْضِ
قَالَ۔ قول مفہم حافظ ابو بکر محمد بن حسین آجری کتاب التہذیب فی السنۃ کے باب
 التَّحْذِیْرِ مِنَ الْحُلُوْلِ بِحَسَبِ طَرَفِ اَهْلِ عِلْمٍ کُنْے ہیں۔ وہ یہی بات ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش
 پر ہے فوق سموات اور علم اس کا محیط ہے ہر چیز کو اس کی طرف بلند ہوتے ہیں
 علی اس قول سے بھی استوار و جہت فوق دونوں ثابت ہے۔

اقول - ذات سے اللہ تعالیٰ کا عرش پر بحیث فوق سموات کے بطریق حصر ہونیکے وجہ سے اگر احاطت علمی کی تاویل کرنیکی ضرورت پیش آئی ہے تو یہ دو ذون بے دلیل دعویٰ بدعت پر مجہول ہونگے جیسے کہ امام شوکانی نے کہا ہے - یا اگر ان حلولیہ کے متقاضی میں تحذیراً احاطت علمی کا بیان بلا قید و حصر جہت فوقیت عرش کے ہے تو یہ طرز مصلحت آمیز زیادہ قابل اعتراض نہوگا - کیونکہ یہ معنی اسکی مطلقیت ذاتی کے منافی نہیں ہے -

چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تفسیر عزیزی میں زیر آیت کریمہ فَايْكُنْهَا
 تِلْكَ اَنْفُسُكُمْ وَجَدَ اللّٰهُ فَرَايَا ہے کہ پس ہر جا کہ استادہ رودے خود را بسوسے اور
 گردانید و با و متوجه شوید پس در ہمان مکان است حضور خدا و قسرب زیرا کہ
 او سبحانه تعالیٰ جسم و جہانی نیست کہ بودن اور یک مکان از بودن اور مکان
 دیگر مانع شود و روحانی مفید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی حوصلہ اور اتوجہ از یک
 سمت دیگر مشغول کند بلکہ اِنَّ اللّٰهَ وَاسْمِعَ یعنی تحقیق خداے تعالیٰ فراخ حوصلہ
 کہ فراخی ہیچ چیز را با فراخی او نسبت نیست زیرا کہ ہر چہ از جہانیا و روحانیا
 فراخی حسی یا محسوسی دار و لا بہ فراخی او مفید است بنوعی از انواع تقید مثلاً شعاع
 آفتاب با وجود وسعت تمام مخروط ظل زمین کا رعمی کند و فراخی حوصلہ جسم تسل در کار
 کہ متعلق ہلک الموت است پیش نمی رود و فراخی شیون او تعالیٰ محیط ہمہ فراخی را
 واقعہ و ممکنہ است لالی نہایتہ اگر این نوعی فراخی اور انمی تو انہد فہید پس انتقد
 خود بالیقین می دانید کہ او تعالیٰ حکیم یعنی دانائے ہر نہان و آشکار است پس اگر
 ہر جا حضور او تعالیٰ معقول شمانی شود احاطہ علم او خود بہر چیز در ہر مکان معلوم تھا

دور قبول عبادت احاطہ علمی اور تعالیٰ نیز کفایت می کند انتہی۔

قال۔ قول مشہم حافظ ذہبی نے کہا جس پر ہم نے سارے ملکوں کے عالموں کو پایا کیا حجاز اور کیا عراق اور کیا شام اور کیا یمن یہ بات ہر اللہ اور پر عرش کے الگ ابنی مخلوق سے جس طرح کہا اوس نے بے کیفہ و گہیر اوسین ہر چیز کو اپنے علم سے۔

اقول۔ اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا اور حافظ ذہبی کا اس بات پر تمام علما و حجاز و عراق و شام و یمن کو پانا تو صحیح ہے کیونکہ یہ فوقیت عرش پر مخصوص ہے مگر اس اوس ذات مطلق کے لئے حد و جہت تو ہرگز ثابت نہیں ہوتا بالفرض اس فوقیت سے حد و جہت مراد یوں ہے تو حافظ ذہبی کا وہ دعویٰ غلط ٹھہر گا کیونکہ امام ابو حنیفہ و امام بیہقی و طحاوی و غزالی و رازی و بیضاوی و ابن ہمام شیخ ابراہیم الشاذلی و شیخ الاسلام ابن اللبان و امام سیوطی و امام نووی و شعرائی وغیرہ دوسرے علماء حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنابلہ وغیرہ حجت احوال کو سمجھنے اس رسالہ میں ذکر کیا ہے سبہوں کا اتفاق ہے اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق بحجت فوق محدود و متخیز نہیں ہے بلکہ حافظ ذہبی کے دوسرے کلام سے بھی اسکی بوائی ہے **کَمَا قَالَ اللَّهُ هَبْنِي فِي كِتَابِ مَسْئَلَةِ الْعُلُوِّ نَقْلًا** عن الإمام أبي الحسن علي مهدي الطبري **أَنَّ أَرْزَاقَ الْعِبَادِ لَمَّا كَانَتْ تَأْتِي مِنَ السَّمَاءِ حَزَّازَاتٍ مَرْفُوعَاتٍ يَأْتِي إِلَى السَّمَاءِ عِنْدَ الدَّعَاءِ وَجَازَاتٍ يُقَالُ أَكْمَلْنَا تَرْفَعُ إِلَى اللَّهِ لَمَّا كُنْتَ حَفَظْتَ الْأَعْمَالِ إِنَّمَا مَسَاكِينُهُمْ فِي السَّمَاءِ** یعنی یہاں دعا کے لئے آسمان کے طرف ماتہا اٹھائیں گی وجہ رزق عباد کا آسمان سے آنا اور آسمان کے جانب اعمال کے رفع کا سبب ملائکہ حاکمین

اعمال عباد کا آسمان میں ہونا بیان کیا ہے نہ کہ ذات مطلق کا بجہت فوق مقید
 فی السماء ہونا جیسا کہ مشبہہ و مشو بہہ کا گمان ہے۔ قال الذہبی عن عمر بن
 الخطاب ان النبی مر بکتابہ فی اذاب المذنبین والتعرف بالحوال العبادۃ
 فی کتاب ما یسعی بہ الشیطان للتائبین من التوبۃ و قال اوجہ
 الثالث الذی یاتی بہ ثلاثا سیرا اداہم فتنوا عنہم و اختصوا باللہ
 فالتقوا و توبوا ثم فی آخر الحان یقصد علیہم اصول التوحید و ذکر
 کلام اصولی ان قال فہذا امر عظیم ما یوسوس بہ فی التوحید
 باللہ کیات اوفی صفات الرب التمثیل والتشبیہ و التجہد لہ
 والتقصیل وان یصل علیہ مفاہیس خصصہ الرب بقدر حقہم
 فہذا ان یملوا و یفضع انک انہم ان لم یلزموا الذل الی العلم
 و تحقیق الحق فیستلزم عمر و جعل من جہت آخر حق فیستلزم و وصف
 بہ نفسہ و کا وصف بہ رسولہ صلی اللہ علیہ و آلہ و سلم حاصل اس
 کا اس قدر جو صفات الہی کی معنی قیاسات عقلی سے ایسی نکرین جس سے تشبہ
 و تشبیہ لازم آوے اور اوسکو اوسی حالت پر کہیں جیسے حق سبحانہ تعالیٰ اور اس کے
 رسول نے کہا ہے تو ہر اس صورت میں قولہ تعالیٰ **الْحَمْدُ لِلّٰهِ عَلَی الْعَرْشِ الشَّکُورِ**
 یا حارث ثمالی اللہ فوق ذلک سے حافظ ذہبی کا یہ منشا ثابت نہیں ہو
 کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات بجہت فوق علی العرش یا فی السماء مقید و محدود ہے
 کیونکہ ذات مطلق کے لئے قید جہت کافی کی سراسر تمثیل و تشبیہ ہے اور یہ
 حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی ذات کا حدود جہت کے ساتھ وصف نہیں فرمایا ہے

اور خدا و جس کے رسول نے ان اوصاف کے ساتھ اسکی تعریف کی ہے یعنی
قرآن و حدیث سے حق سچا نہ تعالیٰ کے لئے جہت یا اوس ذات مطلق کا حضور العرش
یا فی السّماوات ہرگز ثابت نہیں ہوا ہے اب رہا یہ امر کہ احاطت اسکی علمی پہنچے ذاتی
اسمین اہل علم کی رائے مختلف ہے جبکہ ذکر گذر چکا ہے شہ کانی نے آیات صحت
میں علم کے ساتھ تعمیر کر نیکو تاویل اور خلاف طریقہ مذہب سلف کہا ہے جبکہ ذکر
ہم آئندہ کرتے شرح حکمت نبویہ میں ہے کہ تَعْقِیْدُ اِنَّهُ عَلٰی الْعَرْشِ مُسْتَوٍ عَلَیْهِ
اَسْتَوَاۤءٌ مِّنْهَا حِنُّ التَّلٰوْنِ وَلَا سِقْفٌ اَرِوَاۤءُ اِنَّهُ فَوْقَ الْعَرْشِ وَفَعَّ ذٰلِكَ
هُوَ قَرِیْبٌ مِّنْ كُلِّ مَوْجُوْدٍ وَهُوَ اَقْرَبُ مَحَجِّ بِلِ الْوَرِیْدِ وَلَا
یَمَآئِلُ مَرَبَّةً قَرَبٌ اِلَّا جَسَامٍ یعنی اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ استواء اوس کا
عرش پر ہے ایسا استواء جو پاک ہے مکان قبول کرنے اور قرار کھڑے سے اور
وہ فوق عرش کے ہے باوجود اوس کے وہ قریب ہے ہر موجود سے اور وہ زیادہ
قریب ہے رگ گردن سے اور نہیں شمشیل رکھتا قریب اسکا جسم کو قریب سحرانہ
قال۔ قول نہم حافظ الباقی القاسم طبرانی نے کہا ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ اپنے
عرش پر ہے جدا اپنے مخلوق سے اوس جیسی ہوں چہ زمین و آسمان و ہر شے
اقول۔ الحق جل جلالہ حق کا یہی عقیدہ ہے کہ اللہ اپنے عرش پر ہے جدا اپنے
مخلوقات سے اگرچہ یہاں حافظ صاحب نے کوئی قید جہت و تخیر کی نہیں لگائی
ہے مگر چونکہ اس قول کو یہاں لانے سے اسی امر کا استدلال مطلوب ہے۔
حالانکہ یہ مطلب اس قول سے حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل حق کی یہ تفسیر ہے
کہ ہم اعتقاد رکھتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر مستوی ہے جیسے کہ اسکی نزاہت

ذاتی کے شایان ہے نہ معنی تجز و قید و جہت مکانی فوق کے اور نہ وہ جدا ہے
اپنے خلق سے باعتبار تغایر ذاتین کے نہ معنی فصل و بُعد مکانی کے اگرچہ وہ فوق
عرش کے جدا ہے مخلوق سے لیکن یہ فوقیت و جدائی مثل مخلوق کے نہیں ہے
لَسَّ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ

قال۔ قول وہم امام ابن خزمیہ نے فرمایا جو کوئی اقرار کرے اس بات کا کہ
اپنے عرش پر ہے اور پسا تون آسمانوں کے جدا ہے خلق سے وہ کافر ہے اور
سے توبہ چاہیں اگر کرے نبھا ورنہ اسکی گردن مارے انتہی۔

اقول اگر اس قول میں عدم اقرار سے اللہ تعالیٰ کے استوی علی العرش کا
مراد ہے تو منکر نفس کا بیشک کافر ہے اور اپنے مخلوق سے جدا نہ ہونے سے مطلب
حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مخلوق کا اتصال مثل حلول و اتحاد کے تصور
ہے جیسے کہ ملاحدہ کا عقیدہ ہے تو بھی کفر ہے والا اگر کوئی شخص حق سبحانہ تعالیٰ
کے استوی علی العرش پر تو بلا کیف ایمان لاوے اور اسکی معنی اپنے طرف سے
کچھ نہ لیں جیسا کہ سلف کا طریقہ تھا یا ایسی کسی معنی کو قبول نہ کریں جو بلا کیف و مخالف
تقدیس الہی ہوں۔ یا جن محزون سے ذات مطلق کا حد و حصر لازم آتا ہو۔ یا معنی
دوسرے آیات محکم کے مخالف ہوں اور اسے طرح حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے
فوق عرش و فوق عباد ہونیکو تو قبول کرے اور جہت متعارف سے بچے اور ایسے
جہت مکانی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال جانے جو فیما بین دو جسموں کے
ہوتا ہے اور یہ اعتقاد رکھے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے مخلوقی صفات سے منزہ
ہے اور حق تعالیٰ کی معیت و احاطت ذاتی اور علمی ہر دو کا عقیدہ بلا کیف رکھے جیسے

قرآن میں ناظم ہے اور کہے کہ یہ معیت و قرب ذاتی و علمی مجہول کیفیت ہے بلکہ
اوسکی معیت بندوں کے ساتھ اوسکی شان کبریائی کے لایق ہے تو کیا ایسا شخص
بھی کافر و واجب القتل ہوگا یا مومن کامل لایق تعظیم۔ بَيِّنُوا لَنَا حُجُوجَكُمْ
قال۔ قول یازدہم امام محمد بن موصول نے کہا کہ خدا نے قرآن میں خوب کلموں
بیان کیا ہے کہ وہ فوق سموات ہے مستوی عرش پر۔

اقول اسمین کسکو کلام ہے کہ وہ عرش پر مستوی نہیں اور عرش فوق سعادت
نہیں یہ تو بیان مطلق ہے جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہے لیکن اس
سے قید جہت و حضرات کا تو ثابت نہیں ہوتا۔

قال۔ قول دوازدہم بغوی نے کہا اہل سنت کہتے ہیں کہ قائم ہونا عرش پر صفت
خدا کی بلا کیف واجب ہے آدمی پر ایمان لانا سات اوس کے اور سونے علم
اوسکا اللہ کو۔

اقول بیشک اہل سنت یہ کہتے ہیں کہ مستوی ہونا عرش پر صفت خدا کی بلا
کف ہے جس پر ایمان لانا واجب ہے اور اوسکی کیفیت کو اللہ پر سونپنا لازم ہے لیکن اس
کہنے سے توجہت فوق میں حضرات مطلق کا ثابت نہیں ہو سکتا یا در ہے کہ
یہاں مترجم صاحب نے استوار کے معنی قائم ہونے سے کئے ہونگے ورنہ امام بغوی
لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب نہ کہتے و جیسا سکی ظاہر ہے کہ قائم علی العرش
منصوص نہیں ہے بلکہ اگر لفظ قائم کے ساتھ ایمان لانا واجب ہے تو یہ قول
الہی ہے کہ وَهُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ۔

قال۔ قول سیزدہم غنیۃ الطالبین میں ہے نہیں جائز خدا پر حدین مکررہ فخر

اس قول میں اثبات ہے صفت استوار اور جہت فوق دونوں کا۔

اقول۔ امام فخر الدین رازی رحمۃ اللہ علیہ نے استوار کی معنی جو کچھ کہ پیچان
تھے اوسکی تصریح تفسیر کبیر میں یوں کی ہے کہ استوی علی العرش اسے
حَصَلَ لَدُنْكَ بَيْنَ الْخَلْقِ كَاتٍ عَلَ مَا شَاءَ وَارَادَ الْخَلْقُ بَادِرًا سَكَّ بَحْبَلًا قَوْلُ
امام صاحب کا فیض ہے درمیان دو فریق مخالف کرامیہ و جہیہ مستوی معتزلہ
کے کیونکہ الرحمن علی العرش استوی سے ثابت کیا ہے صفت استوار نور حسن کے
جس سے رد ہو گیا قول معتزلہ و جہمیہ کا جنہوں نے صفت استوار کا انکار کیا تھا
اور لیکن کَمَثَلِ شَيْءٍ سے اوس کے نسبت ایسی معنی کی کہ کوئی نئی کی جو مشابہ
معنی احباب کے جس سے رد ہو گیا قول مشبہہ و کرامیہ کا جنہوں نے اسے
ذات مطلق کے نسبت تجیز و قید جہت کا گمان کیا ہے پس اس قول میں محال
رازی کے تو استوار ثابت ہوتا ہے مگر نفی کی گئی ہے تخصیص جہت فوق اور تجیز
و مکان کی جیسے کہ آئے اربعین میں تصریح فرمایا ہے کہ ذَهَبَ سَوَادُ الْكَهْظِ
مِنَ الْبَقْلَةِ إِلَى أَنَّهُ تَعَالَى فَتَزِيدُ فِي وَجْهِهِ عَنِ الْكَانِ وَالْحَيَّزِ
وَالْجَهَةِ وَقَالَ الْكِرَامِيَّةُ إِنَّهُ مُخْتَصُّ بِجَهَةِ الْفَوْقِ يَسْهُرُ كَثِيرٌ عَلَى
کا اس بات پر گیا ہے کہ اللہ تعالیٰ شانہ اپنی ذات مقدس میں منزہ ہے مکان و جہت
و جہت سے اور کرامیہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ خاص کیا گیا ہے جہت فوق کے ساتھ
قال۔ قول شانزدہم امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے احیاء العلوم اور کیمیائے سعادت میں
اربعین فی اصول الدین میں لکھا ہے کہ مستوی ہے عرش پر اور فوق عرش ہے
بلکہ فوق ہر چیز کے جس طرح اوس نے کہا۔

اقول۔ یہاں تو امام صاحب نے اس قدر بیان پر اکتفا فرمایا ہے کہ وہ مستوی ہے
 عرش پر اور فوق ہے عرش کے کیونکہ انہیں الفاظ سے قرآن و حدیث میں بھی دائر
 ہے جس سے اس ذات مطلق کے نسبت قید جہت و تحیز مکان کچھ بھی ثابت نہیں
 ہو سکتا بلکہ تناسب العقاید میں تو امام صاحب نے ان تمام حدود کی نفی اس طرح
 فرمائی ہے کہ حکم ان کے طرح کسی جگہ میں نہیں عرش پر ہے تو اس طرح ہے جس طرح
 اس نے آپ کہا ہے کہ نہ عرش کو چھوتا ہے اور نہ وہ اس پر حکم جگہ کچھ ہو کر
 نہ اوسمیں حلول کئے ہوئے ہے اور نہ اور چیزوں کے طرح ایک جگہ سے دوسرے
 جگہ آتا اور جاتا ہے۔ عرش نے اس کو اڑھایا نہیں ہے۔ بلکہ عرش اور عرش
 کے اٹھانے والوں کو اس کی لطف و قدرت نے اٹھایا ہے عرش اور آسمان اور
 نبی چیزیں ہیں وہ ادون سب سے فوق ہیں اور اس فوقیت کے سبب
 سے وہ عرش کے نزدیک نہیں اور نہ وہ زمین سے دور ہے اور باوجود سب
 چیزوں سے فوق ہونیکے وہ ہر چیز کے نزدیک ہے اور اس کی یہ نزدیکی اس سے زیادہ
 جو شاہ رگ کی بندہ سے ہے انتہی۔ اور یہ باب دوم کے آٹھویں اہل میں فرمانے میں
 کہ اللہ تعالیٰ کسی مکان میں نہیں ہے اپنے عرش پر مستوی ہے لیکن وہ اس طرح ہے
 جس طرح آپ کہا ہے اور اپنے استوار ہے مراد لی ہے یعنی وہ اس کے کبریا
 کے خلاف نہیں اور نہ اوسمیں حادث و فنا کی علامت کو دخل ہے اور اس آیت
 میں بھی آسمان پر مستوی ہونے سے وہی معنی مقصود ہے لَمَّا اسْتَوٰی عَلَی الْعَرْشِ
 وَهِيَ دُخَانٌ اور اللہ تعالیٰ کے آگے نہایت ہونیکے جو معنی ہیں وہ صرف قہر و غلبہ کے
 رو سے ہو سکتے ہیں اور اس کو اس طرح سمجھا جائے جیسے کہ کسی شاعر نے کہا ہے

قَدْ اسْتَوَىٰ بِشَأْنِ الْعِرَاقِ بِغَيْرِ سَكِينٍ وَدِمٍ وَهَاقِ اِبِلِ حَتَّىٰ كَوَّاسِ تَاوِيلِ كِ
 سَوَا كَوْنِ جَاوِہِ نِهِنِ (ثابت ہوا کہ یہ آیت استوار کی تشابہ ہے) جیسا کہ اس آیت
 کے تاویل سے نہیں وَهُوَ مَعَكُمْ اَيُّهَا كُنْتُمْ اسکی معنی یہ کہ میں کہ ساتھ ہونے
 سے مطلب اسکا احاطہ اور علم ہے اور اسی طرح اُمّ حضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کے اس ارشاد سے قدرت و قہر مراد لی ہے قُلْ اَلْمُؤْمِنُ بَيْنَ اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاحِ
 اَلْمُؤْمِنِ اور اسی طرح اس حدیث کو بزرگی و تعظیم پر چل کیا ہے اَلْحَمْدُ لِلّٰہِ اَسْوَدُ
 عَيْنُ اللّٰہِ فِی اَرْضِہِ اِذَا نَهِنِ ظاہری الفاظ کے موافق رہنے دیا جاوے اور
 تاویل کیجاوے تو محال لازم آتا ہے اسی طرح اگر استوار سے ٹھہرنے اور جگہ پر ٹھیکے
 معنی لین تو یہ لازم آتا ہے کہ اللہ جسم ہے اور عرش سے لگا ہوا ہوگا چاہے
 اس کے برابر ہو یا اس سے چھوٹا یا بڑا یہ محال ہے اور جس بات سے
 لازم آتا ہے وہ بات بھی محال ہوتی ہے پس اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر جسم کے طرح
 ٹھہرا ہوا اور جگہ پر ٹھے ہوئے نہیں صرف قہر و غلبہ کے رو سے ہو سکتا ہے انتہی
 اب بغور دیکھو اور خوب سمجھو کہ عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا یہی ہے کہ باوجود ثبوت تشبیہ
 کے اسکی تنزیہ ثابت رہے لہذا امام صاحب نے باوصف ثبوت استوار و فوق
 و قرب و معیت ذاتی کے اور تمام ایسے معنوں سے جنکو ایک جاہل عامی دیہاتی
 سمجھتا ہے ہر طرح کے حدود و کیفیت سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ
 فرمادی ہے پس آپ کے اس قدر وضاحت کے بعد بھی اگر استوار کی معنی ظاہری بیٹھنے
 یا ٹھہرنے کیجاوین اور فوق سے جہت متعارف اور اولیجاوے اور معیت کی معنی حلول
 و اتحاد سمجھی جاوین تو یہ محض اول کی بیماری ہے جو علاج پذیر نہیں۔

قال۔ قول مجید ہم امام محمد بن عطاءس نے کتاب منزہ الذات والصفات میں کہا کہ واجب ہے مسلمانوں پر ایمان لانا ساتھ الرحمن علی العرش استوی سکے۔

اقول۔ نہایت صحیح و درست کہا لیکن اس کہنے سے جہت فوق کی قید یا ٹھرنے کی بجائے کی معنی تو ثابت ہی نہیں ہو سکتے۔

قال۔ قول مجید ہم امام شوکانی نے تفسیر فتح القدیر میں لکھا ہے اس مسئلہ میں جو وہ قول میں احم و اولی بصواب مذہب سلف کا ہے کہ خدا استوی ہے عرش پر بلا کیفیت جس طرح او سکولایق ہے۔

اقول۔ الحق صفات باری کے نسبت یہی کہنا اولیٰ ہے کہ وہ بلا کیفیت نہیں جس طرح او سکولایق ہے اور یہی طریقہ تفویض کا مذہب سلف تھا اور یہی راہ خرم و احتیاط کی اونکے بعد والوں کو اختیار کرنی چاہئے تھا مگر بعضوں نے کجراہی اختیار کی اور استواء و فوق کو اسکی حالت پر بچھوڑا بلکہ خود رائی سے او سکولایق سے ظاہری معنی پر چل گیا جسکو ایک عامی جاہل دیکھتا بھی سمجھ جائے کہ خیال ہی ایسا ہی ہوا کہ ان معنوں کو عوام حدود و کیف کے ساتھ اوس ذات مطلق و مقدس کے نسبت سمجھنے لگے پس اسکا تمام تر روز را دن گستاخوں کے سر پر ہے جنہوں نے اس پر مین نہایت بے باکانہ دریدہ دہانی سے اکثر عوام الناس کے عقیدوں کو متزلزل کر دیا ہے اَللّٰهُمَّ وَکَلِّمْ جَعَلْنَا مِنْهُمْ۔

اے کاش یہ لوگ اسقدر تو سمجھتے کہ اگر ان صفات الہی کا مفہوم ایسا ہی صاف و سیدھا ہوتا جسکو ایک عام جاہل دیکھتا بھی سمجھ جاسکتا تھا تو پھر وہ خواص سلف کے اس لغت غلطی سے کیوں محروم رہتے اور اس بارہ میں سکوت اختیار کر کے

عموماً اسکی اشاعت میں کیوں دریغ فرماتے اور کس وجہ سے اس کے علم کو حوالہ نہ جاتا کر
اور سائل کو زبردستی بخ کے ساتھ نفس سوال ہی کو بدعت ٹھہراتے۔ گویا انکا یہ دعو
معاذ اللہ اصحاب سلف کو جاہل قرار دیتا ہے اور ایک عام دیہاتی سے بھی انکا تہ
گہٹا دیتا ہے کیونکہ سلف والے اگر استوار کی بھی معنی سمجھتے ہوتے تو اُٹھنے یا بیٹھنے
کی کچھ تو ضرور بیان کر جاتے۔

قَالَ۔ قول نوزدہم امام شوکانی نے رسالہ صفات میں لکھا ہے استوار خدا کا
عرش پر مصرح ہے بہت جگہ قرآن میں۔

اقول بیشک سات جگہ قرآن میں بالتصح لفظ استوار کا تو وارد ہو چکا ہے
مگر کچھ فکر فرمائے کہ ایک جگہ بھی قرآن میں تصریحاً تو کیا اجمالاً بھی استوار کو کوئی
معنی بیٹھنے و ٹھہرنے وغیرہ کہ نہیں آئے ہیں اور نہ امام شوکانی نے لئے ہیں بلکہ
استوار وغیرہ صفات تشابہ کی ایسی معنی کرنے سے منع کیا ہے جو شاہ صفات
اجسام میں خباثت امام شوکانی نے رسالہ تحت فی الارشاد والی مذہب السلف میں
لکھا ہے کہ اَمَّا الْكَلِمَةُ الثَّانِيَةُ لَيْسَ كَقَوْلِهِ شَيْءٌ فِيهَا اسْتِفَادَ نَفِي الْمَائِلَةِ
فِي كُلِّ شَيْءٍ فَيَكُنْ يَهْدَى هِ الْآيَةِ فِي وَجْهِ الْحُسْنَةِ وَيُعْرَفُ رِبِّ الْكَلَامِ
عِنْدَ وَصْفِهِ سُبْحَانَهُ بِالسَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَعِنْدَ ذِكْرِ السَّمْعِ وَالْبَصَرِ وَالْيَدِ
وَالْأَسْبَاطِ وَخَوَاطِرِكُمْ مَا اشْتَمَل عَلَيْهِ الْقُرْآنُ وَالسُّنَّةُ فَيَقْرَأُ
بِذَلِكَ الْأَثْبَاتِ لِلتَّائِيَةِ الصِّفَاتِ لِأَعْلَى وَجْهِ الْمَائِلَةِ وَالْمُشَابَهَةِ لِلْخَلْقِ
فَيَكُنْ يَهْدَى بِجَانِبِي الْأَفْرَاطِ وَاتَّقِطُوا هُمْ الْبَالِغَةُ فِي الْأَثْبَاتِ الْمَفْضِي
إِلَى الْجَبِينِ وَالْبَالِغَةُ فِي الْمَفْضِي إِلَى الْقَطِيبِ فَيُنْجِ مِنْ بَدَنِ الْجَبِينِ

وَعُلُوهُ الظَّرْفَيْنِ حَقِيقَةٌ مَذْهَبُ السَّلَفِ الصَّالِحِ وَهُوَ قَوْلُهُمْ بِإِثْبَاتِ
مَا أَثْبَتَ لِنَفْسِهِ مِنَ الصِّفَاتِ عَلَى وَجْهِهِ لَا يَعْلَمُهُ إِلَّا هُوَ وَأَنَّهُ الْقَائِلُ لِنَفْسِهِ
كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ بِعَيْنِ كَلِمَةٍ دُوسرا وہ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ
ہے اوس سے مستفاد ہوتی ہے نفی مماثلت کی ہر شے میں پس دفع ہوتی ہے اس آیت
سے وجہ جہیت کی اور معلوم ہوتا ہے اوس سے کلام بوقت وصف کرنے سجا نہ تھا
کے ساتھ سمیع و بصیر کے اور وقت ذکر کرنے سمیع و بصیر وید و استوار وغیرہ صفات
کے جیسے شامل ہے قرآن و سنت میں مقرر ہو گیا ساتھ اس بات کے واسطے
ان صفات کے ثبوت ہے نہ بوجہ مماثلت و مشابہت مخلوقات کے پس دوسرے
اس سے دونوں جانب افراط و تفریط کے اور وہ مبالغہ ہے اثبات کرنے پر یہاں
کہ یہ بنیادے تعطیل کو پس نکلے ان دونوں جانبوں میں سے اور علو و طر فین سے
حقیقت مذہب سلف صالح کی اور وہ قول الکاہلہ ہے کہ اثبات کرنا ان صفات
کا جنکو ثابت کیا ہے اللہ نے اپنے نفس کے لئے اس طرح پر کہ نہیں جانتا انکو
مگر وہی اس واسطے کہ فرماتا ہے لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ وَهُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ
قال۔ قول سہم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ عقاید میں لکھا ہے وہ فوق
عرش ہے جس طرح وصف کیا ہے خدا نے ساتھ اوس کے اپنی ذات کا لیکن
نہ بمعنی تجز و جہت بلکہ نہیں جانتا کہ اس تفوق و استوار کی مگر اللہ اور جو راسخ
میں علم میں جنکو دیا خدا نے اپنے پاس سے علم انتہی اثبات جہت کا قول جہاں
ممدوح سے آگے آگیا کیا ہاں فقط استوار و فوق ثابت کرنا ہے۔
اقول۔ شاہ صاحب کا قول ثبوت جہت میں آگے جہاں آگیا وہیں اوسکو دیکھو

لیا بنا و گچا لکھ بیان تو جناب مہدوح نے جہت کی نفی صاف الفاظ میں فرمادی ہے اور
معنی استوار سے بھی تحیز و مکان کا تجربی استیصال کر دیا ہے اور ایسے تمام نظامہ کی
معنوں کی بھی کامل بیخ کنی کر دی ہے جنکو ایک عامی جاہل و پھانسی سمجھ جاسکتا ہے
چنانچہ آپ کی اصل عبارت عقاید کی یہ ہے کہ داد پاک است از حدوث و تجدید از
جمع وجوہ نہ جوہر است و نہ عرض و نہ جسم و نہ در حیز است و نہ در جہت و اشارہ
بہی شود سوے او بہ اثجاد و اسجاد و صحیح معنی شود بروے حرکت و انتقال و تبدل و
ذات و صفات و نہ نادانی و دروغ و او بالائے عرش است چنانکہ تعریف
کرد ذات خود را لکن نہ ہر ادمکانی و جانی بلکہ کسی بہی دانہ حقیقت این تفوق
و استوار را مگر خودش و بختہ کاران در علم از کسانیکہ داد آنا خدا تعالیٰ از نزد خود
علمی انتہی پس یہی ہے عقیدہ صحیحہ اہل سنت کا۔

قال۔ قول بست و یکم فرع ثابت من الاصل الثابت میں ہے حقتعالیٰ بذات
خود فوق عرش است چنانچہ مذہب مجبور محدثین نہیں است انتہیٰ اور اقوال انبیا
میں بہت اور مذہب جمہور صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمیع
مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے محدثین و مفسرین کا یہی ہے اگر کوئی چاہے
کہ ایک حرف ادن سے خلاف اس کے نقل کر سکے کیا ذکر مان اور فرمتے گمراہ
مثل جہمیہ و معتزلہ کہ منکر اس صفت کے ہیں سو وہ اہل سنت و جماعت میں
داخل نہیں و بالانشاء التوفیق۔

اقول۔ البتہ قرآن و حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہونیکا ذکر
وارد ہے مگر بذات خود کی قید جس سے مطلب ذات کا حصر ہے کتاب فرع ثابت

میں تو ہوگا مگر کتاب اللہ میں نہیں۔

یہ امر نہایت صحیح ہے کہ جس طرح صفات استوار و فوق کی تاویل مثل فرقہ کزائے
و مشبہہ و مجسمیہ کے ایسی ظاہری معنی کے ساتھ کرنا اور مراد لینا گمراہی ہے جس میں
جہت و تخیز و مکان و حدود و قید و غیرہ لوازمات جسمی پائے جاتے ہیں کسی طرح ان صفات
استوار و فوق کا انکار کرنا بھی مثل فرقہ معتزلہ و جہمیہ کے گمراہی ہے اور مذہب
حق اہل سنت کا یہ ہے کہ استوار و فوق وغیرہ صفات الہی کو حق جانے جس طرح
سے کہ اوس نے اپنا وصف کیا ہے اور اسکی تاویل اپنے طوط سے نہ کرے اور نہ
کوئی معنی اسکی ایسی لے جس میں کیفیت جسمی پائی جاوے یا وہ معنی سنائی تنزیہ حق ہو
بلکہ اوس کے مرادی معنی کے علم کو حالہ بخدا کرے پس یہی ہے مذہب جمہور صحابہ
و تابعین و تبع تابعین و ائمہ مجتہدین و جمیع مقلدین مذاہب اربعہ اور سارے
محدثین و مفسرین کا جسکا ثبوت کچھ تو گزر چکا اور کچھ آئندہ ہوگا باللہ التوفیق
ایام بہیقی نے کتاب اعتقاد میں لکھا ہے کہ ہمارے اصحاب متقدمین اور جو انکے
تابع ہیں متاخرین سے یہ کہہ گئے ہیں کہ استوی علی العرش ناطق ہے کتاب
اسکے ساتھ کئے آیتوں میں اور وارد ہوئے ہیں اس کے اخبار صحیحہ پس قبول
کرنا اسکا توقف کے ساتھ واجب ہے اور بحث و تکرار کرنا اور اسکی کیفیت طلب
کرنا جائز نہیں اور کہا کہ واجب ہے جاننا اسباب کا کہ استوار اللہ تعالیٰ کا
نہیں ہے ایسا کہ سیدنا ہوا ہو کجی سے اور قرار پکڑا ہو کسی مکان میں اور نہیں ہے
لگا ہوا کسی مخلوق سے لیکن استوی ہے اپنے عرش پر جیسے کہ خبر دیا ہے اوسنے بلا کیفیت جدا ہے
لئے خلق سے انتہی۔ اور کہا ہے بہیقی نے کتاب اسما و صفات میں کہ ہمارے اصحاب متقدمین

نہیں کرتے تھے تفسیر استوار کی اور نہ کلام کرتے تھے اسمین اور اس قسم کی چیزوں
 میں موافق اپنے مذہب کے انتہی پس یہ قول بہت ہی محدث کا صریح ہے نفی کرنے میں
 ظاہر معنی کے جو وہ جہت و مکان اور ٹھہراؤ بیٹنا وغیرہ ذلک ہے اصل قول فصل
 ششم میں نقل کیا جاوے گا اور کہا ہے حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں کہ ہم اسوۃ
 علی العرش میں لوگوں کی بہت سے اقوال ہیں جسکے تصریح کا یہاں موقع نہیں ہے
 ہم چلتے ہیں اس مقام میں مذہب سلف صالح مالک و اوزاعی و ثوری و لیث
 بن سعد و شافعی و احمد بن حنبل و اسحاق بن راہویہ وغیرہ ائمہ مسلمین متاخرین
 پر اور وہ جاری کرنا ہے اور اسکا بغیر کیفیت و تشبیہ و تعطیل کے اور جزا ہر معنی
 متبادر ہوتی ہیں طرف ذہنوں مشابہت کے وہ منفی ہے اللہ تعالیٰ سے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 کو کسی اپنے مخلوق کے ساتھ مشابہت نہیں ہے لیس کے مثیلہ شئی و ہوا
 البصائر بلکہ یہ بات ہے جس طرح کہ کہا ہے لیکن ایسے نے او نہیں سے نعیم
 حماد الخراجی شیخ البخاری ہیں جس نے تشبیہ دی اللہ کی اوس کے مخلوق کے
 ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار کیا اوس وصف کا جس کے ساتھ موصوف
 کیا ہے اللہ تعالیٰ نے آپ کو خود پس وہ بھی کافر ہوا اور اللہ نے جس چیز کے
 ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اوس کے رسول نے پس نہیں اور میں تشبیہ
 پر جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کے واسطے وہ امر جو آیات صریحہ اور اخبار
 صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لایق ہے اوس کے جلال و برتری کے
 اور نفی کی اللہ بزرگ و برتر سے نقصانوں کو تو وہ چلا ہے رستہ ہدایت کا انتہی
 اس قول سے جاری کرنا صفات کا جیسے کہ آئے ہیں تصریح کرتا ہے اس بات کی

کہ وہ نہیں جاری کئے جاتے اور پڑھا ہری معنی اپنے کے جو وہ تخیل و جہت و تصور
مکافی ہے اور یہ سب نقصانات ہیں۔

محمد بن اعین شیبانی الحنفی نے کہا ہے کہ متفق ہیں تمام فقہا مشرق سے مغرب
تک اور پر ایمان لانے صفات کے بغیر تفسیر و بلاغ شبہ کے اور کہا ہے تاج
السیکی شافعی نے اس عقیدہ جمیلہ مشہورہ پر متفق ہیں علمائے مسلمین شافعیہ
و مالکیہ و حنفیہ اور فضلاء خالہ سے اور نہیں مخالفت کرتا اسمین مگر ناکر
نہیں اعتبار ہے اللہ کے یہاں اونکا۔ اور کہا ہے ابن یعلیٰ الفراء الحنبلی
نے کہ اجماع کیا ہے اہل قبلہ نے اس بات پر کہ ثبوت ذات کا واسطے باری تعالیٰ
کے نہیں ہے وہ مگر ثابت کرنا وجود کا ہے نہ اثبات حد و کیفیت کا۔

حضرات ناظرین قبل اسکے کہ میں ادن آیات و احادیث کا یہاں ذکر کروں
جنکو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات فی السماء ہونیکے نسبت فصل ہمام
میں اس غرض سے لانے والے ہیں کہ اوس سے ذات مطلق و مقدس کے
لئے جہت فوق ثابت ہو اس امر کو صاف صاف کہہ دینا ضروری سمجھتا ہوں
کہ اہل سنت و جماعت بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کو تسلیم کر چکے ہیں اور
ادن کے نزدیک وہ جملہ آیات و احادیث فی السماء کے مسلم ہیں کیونکہ وہو اللہ
و السموات منصوص ہے لیکن اس سے بچت فوق علی السموات ذات
مطلق کا حصر لازم نہیں آتا تاہم اس قدر اونکے دعویٰ کو ہم بخوشی قبول کر لیتے
کہ اللہ تعالیٰ بالذات علی السموات یا فی السموات ہے تو اس سے وہ پہلا و عظمیٰ
اونکا باطل ہو اور استوی علی العرش کے ثبوت سے بالذات حق سبحانہ تعالیٰ

کا فوق عرش ہونے کے نسبت کیا گیا تھا اور جبکہ ثبوت سات آیات اور سات
 احادیث اور اکیس اقوال کے ذریعہ سے دینے کی کوشش تب تکلف تمام کلمہ
 الاکلام کی گئی تھی سو وہ سب محنت برباد ہوئی جاتی ہے کیونکہ عرش کا فوق
 سبع سماوات ہونا اور ہر ایک سار و عرش کے فیما بین پانصد برس کی راہ
 فاصلہ ہونا حدیث صحیحہ سے ثابت ہے پس اگر اس دوسرے دعوے کو اللہ
 فی السموات کے ثبوت کے لئے اس پہلے دعویٰ علی العرش کے قید سے
 راضی نامہ داخل کر دیا جاتا ہے تو بس فیصلہ شدہ کیونکہ بنیاد اس نزاع کی
 علی العرش ذات مطلق کی قید تھی جبکہ علی العرش سے بالذات کی قید اٹھ گئی
 تو اس ذات مطلق کا جو علی العرش ہے فی السموات بھی ہونا متحقق ہو گیا تو
 پہر اسی آیت کریمہ وهو اللہ فی السموات کے دوسرے جزو فی الارض
 کی تصدیق اور اس کا ثبوت بھی بہت آسانی کے ساتھ ہو جاوے گا کیونکہ جب
 اصل قید جہت فوق عرش کے اٹھ گئی اور تحت عرش کے بھی فی السموات ذات
 مطلق کا ہونا تسلیم کر لیا گیا ہے تو پہر تحت سماوات کے علی الارض ہونے میں
 کوئی کسر باقی رہ جاتی ہے کیونکہ آیت کریمہ وهو اللہ فی السموات والارض
 میں عطف حرف فی کے ساتھ واقع ہوا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ
 جس کے بعضی کے ساتھ فی السموات ہے اسی کے بعضی کے ساتھ فی الارض
 بھی ہے اگر بیان حرف فی کو بعضی علی کے معنی تو جس طرح وہ اللہ علی السموات
 ہے اسی طرح وہ اللہ علی الارض بھی ہو گا برائے خدا اب یہاں انصاف
 نگد روا رہے کہو کہ علی العرش کی صرف ایک قید کے اٹھ جانے سے اس ذات

مطلق کے نسبت جملہ آیات مقید و مطلق کی معنی کیسے چسپان ہو گئے۔ اب رہا اس
 امر کا رفع شبہہ کہ علی الارض و فی الارض یا فجواسے حدیث صحیح کو انکسار لکھنا
 بِحَبْلِ الْاِزْدِجَالِ الشَّفِطَةِ الْهَبِطَةِ عَلٰی اَللّٰہِ کے مفہوم ظاہری کو حلول و اتحاد
 پر حمل کرنے سے جو نقصان ذات مطلق کے نسبت لاحق ہوگا وہی نقصان
 علی العرش و فی السموات کی حالت میں بھی صادق آویگا کیونکہ جس معنی کی
 قربت یا جس کیفیت معیت سے کہ علی الارض ہونا منافی اطلاقیت و نزاہت
 ذاتی حق ہے ویسی ہی قربت یا اوسی کیفیت کی معیت کا دوسرے کسی مخلوق
 کے ساتھ ہونا خواہ وہ لوح محفوظ ہو یا عرش یا سموات ہو باطل و محال ہے
 پس جن وجوہ اور دلائل عقلی و نقلی سے کہ علی العرش یا فی السموات کی قید
 میں حلول و اتحاد کی شان کا رفع اوس ذات مطلق سے کیا جاویگا یا جس
 شان اطلاقیت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ثبوت علی العرش
 و فی السموات ہوگا وہی وجوہ اور دلائل علی الارض کی نسبت سے اولیٰ
 تمام نقصانات متوہمہ کے اٹھانیکے لئے بھی کافی ہو جاوین گے۔ مگر نہ خواہ
 یا در ہے کہ اوس ذات مطلق کے فوق عرش یا علی السماء ہونے کو تسلیم کر نیسے
 اور سمار فوق الارض اور عرش فوق سماء ہونیسے بھی اوس ذات مطلق کے
 نسبت جہت مکانی تو کسی حالت میں لازم نہیں آسکتی کیونکہ فوقیت مکانی
 بمقابلہ جہت تحت کے مستحق ہوتی ہے مثلاً زمین کے مقابلہ میں آسمان
 فوق ہے اور آسمان کے نسبت سے عرش بجہت فوق ہے مگر جو ذات کہ
 علی العرش و علی السماء ہے تو اوس کے نسبت یہ جہت فوق و تحت کی نسبت

کیسی ثابت ہوگی کیونکہ نسبت دو چیزوں میں ہوتی ہے مگر یہاں ایک ہی ذات ہے
یعنی تحت و فوق کے ہر دو محل میں ایک ہی ذات کا ظہور ہے تعالیٰ اللہ شانہ عزوجل
بس جیسے کہ اللہ تعالیٰ کا علی العرش و فی الشہادہ ہونے سے اس کے شان میں
جہت فوق کی نسبت صحیح ہو نہیں سکتی اسی طرح علی الارض و فی الارض اسفل
کی نسبت سے بھی اس ذات مطلق کے حق میں جہت تحت کی اضافت بھی درست
نہو سکیگی کیونکہ اس واجب الوجود کو بطلانیت و نزاہت ذاتی جمیع موجودات
کے ساتھ ایک ہی نسبت وجودی حاصل ہے جو وہ مجہول الکفیت ہے اور کبھی ہی
نسبت معیت سے بھی تعبیر کی جاتی ہے یہ ایک نہایت دقیق سر ہے حکما اختلاف
آیہ کریمہ ہوا الاول والاخر والظاهر والباطن کے کشف صحیح پر مفسر ہے اے نبی
ذَٰلِكَ لَئِنْ كَرِهِيَ الْمُؤْمِنُ كَافٍ اِنَّ لَهُ قَلْبًا اَوْ اَلْفَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ ۙ اے
یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ جبکہ دل آگاہ ہو یا ذوالدلیلا
اس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

اگر حضرات مطلق سے اس جہت کی قید کے اٹھانیکے لئے قلب سلیم کے لائق اس قدر
بیان بالا بس ہے مگر اور بھی گروہوں سے تو لیجئے اور آیات و احادیث و اقوال
کو لکھ کر بتا دیتے ہیں۔

قال بفضل چہارم بیان میں اور آیتوں کے جن سے جہت فوق خدا کا خلق
پر ثابت ہے۔

اقول حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا فوق عرش یا فوق عیاد کے ہونا تو نصاً نہایت
ہے اور ایک اعتبار سے خلق پر بھی اس کی فوقیت مسلم ہے مگر اس فوق کے سا

جہت کی تحدید تصریح ہے اور یہ بعثت کے کیونکہ قولہ تعالیٰ وَهُوَ الْكَاهِنُ فَوْقَ عِبَادِهِ
یا حدیث شریف اَللّٰهُ فَوْقَ ذَا الْكِبَرِ میں تو جہت کا لفظ نہیں ہے تو پر خدا اور رسول
کے کلام میں اپنے طرف سے ایک شاخ کے نکلنے کا دوسرے کو حق ہی کیا ہے
حالانکہ صحابہ رضی اللہ عنہم اور اذن کے بعد جب قدر حفاظ حدیث تھے اور انہوں نے
اوسے لفظ فوق کو نقل کیا تھا جو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا تھا
اور کبھی کسی نے اس لفظ فوق کے نقل کرتے وقت اپنے طرف سے جہت کی
تاویل کر کے بھی نہیں پہنچایا ہے تو بخلاف اوسکے عمل اور علم کا دعویٰ
خدا محفوظ رکھے۔

جانا چاہئے کہ وضع لغت عرب میں لفظ فوق کے دو احتمال ہیں ایک فوقیت کا
جو دو جسموں میں نسبت اعتبار سے مشترک ہے یعنی ایک اوپر ہوتا ہے اور
دوسرا نیچے ہوتا ہے اور اوپر وہ ہے جو نیچے والے جسم کے سر کے جانب ہوتا ہے
پھر جو چیز کہ اس کے پیر کے جہت سے متصل ہے تو اس کو تحت کہتے ہیں دوسری
فوقیت رتبی ہے جس کا اطلاق محض رتبہ کی فوقیت کے اعتبار سے ہوتا ہے
جیسے کہ کہتے ہیں السُّلْطَانُ فَوْقَ الْوَزِيرِ یعنی وزیر پر سلطان کی فوقیت
سے رتبہ کی فوقیت مراد ہے جو علو و معنوی ہے نہ یہ کہ فوقیت مکانی۔

اب یہ بات ثابت ہو گئی زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں
مستعمل ہے یعنی فوقیت مکانی و فوقیت رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
کی تنزیہ یہ و تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی تو یقیناً باطل ٹھہری کیونکہ
فوقیت مکانی ادس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور جسم میں عارض ہو تو اب فوقیت

رہتی یعنی علو و معنوی ہی ثابت و یقین ہو گئی جیسا کہ وہو الفاء فوق عبادہ میں ہے پس یہ فوقیت بحینہ اس بیل کی ہے جیسا کہ حاکم کا رتبہ فوق محکوم ہوتا ہے یا قاسم کو اپنے مقہور پر فوقیت حاصل ہے پس اسکو خوب سمجھو۔

قال - آیت اول سورہ نقیر میں ہے قَدْ كُنَّا تِلْكَ فِي السَّمَاءِ ہم دیکھتے ہیں پھر ہر جانا تیسے منہہ کا آسمان میں یعنی طرف آسمان کے جانب وغیرہ میں لکھا ہے فی جہتہ السائر فتح الرحمن میں در جانب آسمان موضع القرآن میں نماز میں آسمان کے طرف نگاہ کرتے شاید فرشتہ حکم لاتا ہو کعبہ کی طرف کا انتہی طرف و جانب و جہت کے ایک معنی ہیں۔

اقول - اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے فی السما ہونیکا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے البتہ آنحضرت علیہ وآلہ وسلم کا آسمان کے طرف دیکھنا اس بات کو سرگز ثابت نہیں کرتا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات جہت فوق سما ہی میں ہے بلکہ آکا آسمان کے طرف نگاہ کرنا گو یا جبرئیل علیہ السلام کا انتظار تھا جیسا صاحب تفسیر موضع القرآن نے اسطرت اشارہ کر دیا ہے کیونکہ نزول وحی کا سادات کی جہت سے ہوتا تھا پس جبرئیل علیہ السلام کا آسمان کی جہت سے آپ پر وحی کا لانا اس بات کو ثابت کرتا ہے کہ لوح محفوظ جو مصدر وحی الہی ہے وہ فوق سادات کے عرش پر ہے۔

قال - آیت دوم آل عمران میں ہے اِذْ قَالَ اللّٰهُ لِيُحْيِيَ اِلٰى مَتَوَفٰىكَ وَذَا اِلٰى حَبِ کہنا اللہ نے اے عیسیٰ میں تجھکو پھر ونگا اور اٹھاؤ گا اپنے طرف فتح الرحمن میں ہے بردارندہ تو ام بسوے خود۔ سوے اور جہت کے ایک معنی ہیں فارسی

کافر کہ مسلم ہیں ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حضرت عیسیٰ کو معراج میں دوسرے آسمان پر پایا یہ تصدیق ہے آیت کی جس سے جہت فوق ثابت ہے اور آسمان بالاتفاق عقل و نقل وحس کے اوپر ہے نہ زمین کے نیچے کہا اللہ تعالیٰ نے وَكُنَّا فَوْقَكُمْ سَبْعًا شِدَادًا

اقول۔ اس آیت سے وہ حصر کیا نہ ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ بالذات جہت فوق آسمان ہی پر ہے بلکہ سب جہت اوسی کے ہیں کہا قال اللہ تعالیٰ وَلِلّٰهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَإِنَّمَا تَوَلَّوْا فُجُوهُ اللّٰهِ اَعۡلَمُۢۤ-۱۴

الغتبہ اس آیت سے عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا رجوع اللہ کے طرف ثابت ہوتا ہے ایک عیسیٰ کا کیا ذکر ہے بلکہ کُلِّ نَفْسٍ ذَاقَتْ مِلْکُوتَ نَارِ اِنَّا نُرْجِعُہُمْ اِنۡ شَآءَ اللّٰہُ یعنی اللہ تعالیٰ و تقدس کے پاس رجوع کرنے کی تخصیص حضرت عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی ہی نہیں ہے بلکہ تَعَالٰی رَبُّکُمْ مَّرۡجِعُکُمْ ۚ ع ۲۵ کا حکم عام ہے یہاں رجوع و رفع کا مفہوم واحد ہے کیونکہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے رفع میں اور یہ کے طرف جانا ثابت ہوتا ہے اس طرح رجوع میں بھی وہی رفع ثابت ہوتا ہے جیسا کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے معراج میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو فرمایا تھا کہ اَرْجِعْ اِلٰی رَبِّکَ ۚ قَطَعَ نَظَرُہٗ س کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزدیک جمیع ارجاع کا رفع ہونا اور رجوع کرنا ہر دو ایک معنی میں نقل بھی دار ہے۔

پھر اب رجوع کچھ عیسیٰ کے رفع کے طرف کہ اوکلو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھایا یا بلالیا گنا کہا قال اللہ تعالیٰ بَلۡ رَفَعْنٰہُ اِلَیۡہِ اور حضرت عیسیٰ علیہ السلام آسمان پر تشریف رکھتے ہیں جیسے کہ حدیث معراج میں روایت کی ہے حالانکہ یہ

ثابت شدہ امر ہے کہ جنت و دوزخ موجود ہیں اور مقام جنت کا ذریعہ عرش و بالائے سماوات ہے اور مقام دوزخ کا اسفل السافلین یعنی ارض السفلی ہے الْجَنَّةُ فِي السَّمَاءِ وَالنَّارُ فِي الْأَرْضِ (الدیلمی) پس اس صورت میں تمام ارواح اہل جنت و اہل نار کا رجوع آسمان و دوزخ پر اللہ تعالیٰ کے پاس صحیح نہیں ہو سکتا حالانکہ کوئی بھی اللہ کے حکم کو جہتاً مانع نہ ہو منصوص ہے یہاں کچھ خیال شریف میں آیا کہ باہم منقولات میں اس قدر تعارض کیوں پیدا ہو گیا اسی سبب سے کہ آپ کا استدلال خود بے ڈھنگا اور بے تکلف تھا۔

قطع نظر اس کے اس آیت کو یہاں لانیسے آپ کا اصل مقصود یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ بجہت فوق آسمان پر ہے اور وہ بھی اس دلیل سے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے حضرت عیسیٰ علیہ السلام کو اپنے طرف اٹھالیا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے شب معراج میں عیسیٰ علیہ السلام کو آسمان و دوزخ پر دیکھا جس سے اس آیت کی بھی تصدیق ہو گئی کہ بیشک عیسیٰ علیہ السلام کو اللہ تعالیٰ نے اپنے طرف اٹھالیا ہے تو بس ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دوزخ پر ہے چونکہ آسمان ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہے لہذا اللہ تعالیٰ بھی ہمارے سر کے اوپر بجہت فوق ہوا اگرچہ آسمان کی فوقیت بدیہی ہے تاہم آپ نے کجماں مہربانی اس کو نصاً بھی ثابت کیا ہے جس کو ہم بھی تسلیم کرتے ہیں بلکہ اس کے ساتھ اس دعویٰ کو بھی قبول کرتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ آسمان و دوزخ پر بھی ہے تو پھر فرمائے کہ آخر اس پہلے دعویٰ کا کیا انجام ہو گا۔ جو آیات و احادیث و اقوال اہل علم کے ذریعہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بالذات عرش ہی کے اوپر بجہت فوق ہونا ثابت

کرنا چاہتا اگرچہ پہلا دعویٰ ہی بے بنیاد تھا مگر خیر کر چکے تھے آخر کار نبیاء نہ کے
الحمد للہ علی ذلک۔

مقصود صاف حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے بالذات علی العرش ہونیکے دعویٰ کے متعلق عقلی و نقلی سب طرح کے دلائل پہلے پیش کر چکے ہیں اور انہیں عقلی و نقلی دلائل سے حق سبحانہ تعالیٰ کے بالذات علی السماء ہونیکا و سمراد دعویٰ آپکا باطل ٹھہر چکا ہے تو ناگزیر اب یہ کہنا پڑ گیا کہ علی العرش تو ذاتا تھا ہے اور علی السماء علما ہی حالانکہ آپ ہی کے قول سے علم کے ساتھ سما کی قید باطل ٹھہرتی ہے کیونکہ آپ ہی کہہ چکے ہیں کہ وہ فوق عرش بالذات ہے اور علما سب جنہوں کے ساتھ ہے خیر ہم اس تاویل کو بھی مان لینگے کہ اللہ تعالیٰ جل شانہ علما علی السماء ہے تو یہ کرا فیک الی اور بل کہ رَفَعَهُ اللہُ الْکِبَرِ کے استلال سے آپکا یہ دعویٰ بھی باطل ہو جاتا ہے کیونکہ مرجع ضمیر کا ذات ہے نہ علم غرض خود آپ ہی کے مختلف و متناقض دعوؤں نے تمام دلیلوں کو گھاڑ دیا خوب غور کیجئے۔

یہ جو کہا گیا کہ آسمان بالاتفاق عقل و نقل و حس کے ادھر ہے نہ نیچے اس معلوم ہوتا ہے کہ یہاں صرف اپنے جس ہی پر اعتماد کر کے علم مذہبی و جغرافیہ سے قطع نظر کیا ہے کیونکہ زمین کی شکل کر دی ہو اور وہ آسمان کے لئے مثل مرکز کے ہے یعنی چاروں طرف سے زمین پر آسمان بالکل محیط ہے لہذا ہر نقطہ زمین سے ہر طرف آسمان کا فضل و بعد مساوی ہے اور ہندوستان کی آبادی جس سطح زمین پر واقع ہے تقریباً اوس کے مقابل پائین کے جہت میں امریکہ کی آبادی واقع ہے لہذا جیسے کہ ہندوستان میں اوس کے سر پر بچت

فوق آسمان ہے اسی طرح امریکہ والوں کے سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ فرمایا ہے کہ **وَنُفِثْنَا فَوْقَكُم مَّسَكًا** ادا کیونکہ یہہ خطا عموماً ہر جگہ حکم میں تمام روئے زمین کے لوگ داخل ہیں لیکن باعتبار تخصیص یعنی ایک جہت کی نسبت سے دیکھا جاتا ہے تو ہندوستان یون کے اوپر سر کے جہت فوق پر بھی آسمان ہے اور پیر کے جہت تحت میں بھی آسمان ہے تو پھر وہ دعویٰ باطل ہو گیا جو بالاتفاق آسمان نیچے نہونے کا کیا گیا تھا غرض اس جگہ یہہ ایک بے ضرورت تقریر ہے۔

قال۔ آیت سیوم سورہ نسا میں ہے **بَلْ رَفَعَهُ اللَّهُ إِلَيْهِ** بلکہ اٹھالیا اؤسمو خدا نے طرف نیچے فتح الرحمن میں ہے بلکہ برداشت اور اخذ السب سے خود انتہا حدیث مذکور سے ثابت ہوا کہ اٹھانا طرف فوق کے متجاوب مقابل تحت سے نہ کسی اور طرف رفع لغت عرب میں اوپر ہی کے طرف اٹھانیکو کہتے ہیں مقابل خفض کے **اقول**۔ اگر بیان الیہ کی ضمیر اللہ کے طرف فی السماء لیجاوے تو آیہ کریمہ **وَمَنْ يَخُصِّصْ جُجْ مَرْبُوبَتِهِ مَلَكًا جَرَّ إِلَى اللَّهِ** میں بھی یہہ ہجرت علی الارض اللہ ہی کے طرف مراد یعنی مہلکی حالانکہ یہہ ہجرت جبکہ اللہ تعالیٰ نے انہی طرف فرمایا ہے درحقیقت وہ مدینہ منورہ کی طرف تھی پس جس طرح کہ یہاں الی اللہ سے مدینہ منورہ مراد ہے اسی طرح وہاں الیہ سے آسمان مراد ہے اور اس سے بھی اوس ذات مطلق کی مطاقیت ثابت ہوتی ہے یا آنکہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کائن اللہ سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوئے سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق علی السما مقید ہو جانا لازم نہیں آتا بلکہ علی السما کے ثبوت سے تو علی العرش کی قید کافی

باطل ہو جانے سے بھی مطلقیت حاصل ہو جاتی ہے۔ پس اس صورت میں حضرت عیسیٰ کا رفع آسمان دوم برحق سبحانہ کے پاس فرض کرنے سے اوس کی ذاتی مطلقیت میں کو کوئی قید مکانی لازم نہیں آتی بلکہ باوجود علی العرش و فوق سما کے ثبوت کے بھی اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید باطل ہے جیسا کہ ہم اسی فصل کے عنوان میں ثابت کر چکے ہیں۔

یہ جو کہا گیا ہے کہ رفع طرف فوق کے محتاجو مقابل تحت ہے نہ کسی اور طرف سلنا یہ رفع جہت فوق ہی کے طرف محتاجو مقابل تحت ہے مگر اس آیکے فوق و تحت کے مقابلہ سے ایکجا یہ منشا ثبات ہوتا ہے کہ جس طرح فوق کے لئے جہت مکانی کی حاجت ہے اسی طرح تحت میں بھی جہت مکانی کی ضرورت ہے حالانکہ منہ ثابت کر دیا ہے کہ کلام عرب میں فوق کا لفظ رتبی فوقیت پر بھی بولا جاتا ہے کہ جسمین مکانی جہت پائی نہیں جاتی جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے فرمایا ہے کہ **اِنَّ اللّٰهَ لَا یَسْتَعِیْ اَنْ یُّضْرَبَ مِثْلًا مَّا یَعْبُوْضُهُ فَمَا فَوْقَهَا** اے ۳- اس کا ترجمہ موضح القرآن میں ہے کہ بیشک خدا تعالیٰ نہیں شرمانا کہ بیان کرے مثل کوئی مچھر کی جو ذرہ سا ہے یا اوس سے بڑے کی جو کبھی یا مکڑی ہو فقط یہاں جو کہ کبھی اور مچھر کی باہمی نسبت کے اظہار کے لئے لفظ فوق کا لایا گیا ہے کیا اس میں بھی وہ جہت مکانی پائی جاتی ہے ہرگز نہیں کیا مچھر کبھی کی فوقیت کا مفہوم اس مثال قرآنی سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ مچھر تو تلے اور نیچے کے جہت میں ہے اور کبھی اوس کے سرے کے جانب اوپر کی جہت میں کسی قدر فاصلہ پر ہے حالانکہ یہ غلط ہے پس جبکہ اس قسم کی فوقیت میں جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی ہر

تو سمجھئے کہ اس فوق کے مقابل کے تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی
ہے جیسا کہ اس فوق کے مقابل تحت میں بھی جہت مکانی کی حاجت نہیں ہوتی
ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے **ضَرَابَ اللَّهُ مَثَلًا لِلَّذِينَ كَفَرُوا آفْسَاةً
نُفُوحًا أَوْ أفسَاةً لَوْ طِغَّ كَآنتَا تَحْتَ عَصَا بْنِ مَرْجِسٍ نَا الصَّالِحِينَ** ۲۰
یعنی مثل بیان کرتا ہے اللہ واسطے اون لوگوں کے جو کافر ہوئے نوح نبی علیہ
السلام کی عورت کی۔ اور لوط نبی علیہ السلام کی عورت کی یعنی بیان کرتا ہے اللہ تعالیٰ
احوال اون بیویوں کے بی بیوں کا کافروں کے واسطے جو تہنیں وہ دونوں
عورتیں تحت دو بندوں نیک بخت ہمارے کے انتہی۔ پس کیا یہاں بھیجی
کی وہی مہنی بہن جہت مکانی بائی جاتی ہے ہرگز نہیں بلکہ اس مثال
میں بھی وہی رتبی شجیت مراد ہے جیسے کہ مثال بالامین رتبی فوقیت مراد تھی
کہاں سے معلوم ہوا کہ یہہ رفع مقابل خفض کے ہے اور یہہ یہہ دعویٰ کیا گیا
کہ رفع لغت عرب میں اوپر ہی کے جانب اٹھانیکو کہتے ہیں جس سے مراد فوقیت
مکانی ہے۔ حالانکہ کلام مجید جوافصح الفضا وضحک استحان جمیع کلام بلحاظ
اس دعویٰ کے مخالف ہے کما قال اللہ تعالیٰ **تَرْكَعُ دَرَجَاتٍ مِّنْ نَّشَاءٍ وَآ**
فَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عَلِيمٌ ۳۱ ع ۳۲ یعنی جسکا مرتبہ چاہتا ہوں بلند کرتا ہوں
اور اوپر کرتا ہوں میں سب عقلمندوں سے عقلمند اور دانا (موضح القرآن)
کیا یہاں درجہ کی رفعت اور ایک علم والے پر دوسرے علم والے کے فوقیت
میں بھی وہی جہت مکانی مستصور ہو سکتی ہے ہرگز نہیں پھر ارشاد فرماتا ہے
مِرَافِعُ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ ۲۸ ع ۲۹

یعنی بلند کرتا ہے اللہ درجے بہشت میں آون لوگوں کے کہ ایمان لائے ہیں تم میں سے
 اور اٹھاتا ہے اون لوگوں کو دئے گئے ہیں علم یا ایمان درجہ بلند درجوں مسلمانوں
 جاہل سے اس واسطے کہ مسلمان عالم بزرگ کے ہر مسلمان جاہل سے (موضح القرآن)
 کشف الاسرار میں آیا ہے کہ ابن مہمو سے روایت ہے کہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ
 میں دیکھا میں نے کہا جنہوں سے مجھ کو اس عمل سے کہ بہترین اعمال کو نیک ہے تو ساتھ اس
 عمل کے مشغول ہوں میں کہا کہ کوئی درجہ بلند زیادہ علماؤں سے نہ دیکھا میں نے
 یہ جواب موافق آیت بالا کے ہے کہ علما دین کو درجہ بڑا ہے انتہی تو کیا کسی مسلمان
 جاہل پر مسلمان عالم کی رفعت کی نسبت اب بھی اوسی جہت مکانی کا خیال صحیح
 ہو سکتا ہے سرگز نہیں اور پھر ارشاد فرماتا ہے هُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خُلَافَۃًۢ فِيْ
 وَدَّعَ بَعْضُكُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ مَّعًا اوسکا حاصل یہ ہے کہ بعض خلیفوں کو
 بعض خلیفوں پر بڑا پایا ہے یعنی سب خلیفہ کیا ان نہیں ہیں شان و شوکت و
 مال و دولت و حشمت میں (موضح القرآن) تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں ایک خلیفہ
 کی فوقیت و رفعت دوسرے خلیفہ پر باعتبار مرتبہ و درجہ کے ہے۔ جس میں جہت مکانی
 کو کوئی دخل نہیں ہوتا تو یہ فرمائے کہ معنی رفع کے نسبت جو حصر کے ساتھ یہ کہا گیا
 کہ لغت عرب میں اوپر ہی کے مرتبہ اٹھانے کو کہتے ہیں پس کیا یہ دعویٰ جانکر کیا
 تھا یا بغیر جانے ہوئے حکم تھا۔

قال۔ آیت چہارم سورہ انعام میں ہے وَهُوَ الَّذِي جَعَلَ فَوْقَ حَبَاۃِہٖۤ اٰیۃً وَّمِنْ سُلٰلٰہٗ
 عَلٰی کُلِّ کُمْ حَفَظَۃً ترجمہ اسکا فتح الرحمن میں یوں کیا ہے بلکہ دوست غالب بالا
 زندگان میں فرستد بر شاملا لکن نگاہبان انتہی فوق اس جگہ یعنی جہت، نہ معنی اس کے اگر معنی علی

مہوتا تو ترجمہ اوسکا بر آتا نہ بالا دوسرے بھیجا فرشتوں کا دلالت کرتا ہے اسی پر
اور یہ آیت اس سورہ میں دوبار آئی ہے۔

اقول چونکہ مقام ملائکہ علی السما ہے لہذا جہت سما سے بندوں پر ملائکہ کا ارسا
بھی اوس کے قہاریت کی ایک شان ہے کیونکہ اس آیت میں قاہر کے ساتھ
لفظ فوق کا اوس فوقیت پر صاف طور سے دلالت کرتا ہے جو قاہر کو مقہور پر
حاصل ہے اور یہ رتبہ ہی کی فوقیت ہے خپا خپہ کہا ہے یہی نے اپنے سند
سے حدیث کیا ہم سے فراء نے بیان میں قول اللہ تعالیٰ کے **وَهُوَ الْقَاهِرُ**
فَوْقَ حِدَادِهِ کہا ہر چیز جو قاہر ہوئی کسی شے پر وہ مستعلیٰ یعنی برتری ہے اوسکو
اوس پر اور حافظ سیوطی نے القان میں کیا ہے کہ صفت فوقیت کی اللہ تعالیٰ کے
قول **وَهُوَ الْقَاهِرُ فَوْقَ حِدَادِهِ** اور **يَكْفُرُ بِهِمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ** میں اوس فوقیت
علمیہ نہیں ہے اور کتابتہا **فَوْقُ** و **فَوْقُ** و **فَوْقُ** اور **فَوْقُ** نہیں ارادہ کیا وہ علو مکانی کا
صاحب فتح الرحمن نے ادست غالب جو لکھا ہے لفظ غلبہ کا خود دلالت کرتا ہے
مغلوب پر غالب کی فوقیت رتبی پر کیونکہ قاہر کا غلبہ مقہور پر لمجا ط صفت قہاریت
قاہرہ نہ بجہت فوقیت مکانی کے بلکہ فوقیت مکانی میں فیما بین بعد و فضل کا
واقع ہونا منافی غلبہ ہے کیونکہ باوجود حاصل ہونے مکانی فوقیت کے اگر صفت
قہاریت کی درمیان نہ ہو تو پھر قاہر کو اپنے مقہور پر کبھی غلبہ حاصل نہ ہو سکیگا۔
لہذا قاہر کو اپنے مقہور پر غلبہ حاصل ہونے کے لئے مکانی فوقیت کی کچھ حاجت نہیں
بالفرض اگر بیان فوقیت رتبی سے قطع نظر کیا دوسے تعاس آیت **سُورَةُ** سبحان
تعالیٰ کی فوقیت مکانی بندوں پر ثابت نہ ہو سکیگی کیونکہ اوسکی ذات علی العرش

ہے لہذا عرش کی فوقیت سے بندہ دن کی تخصیص باطل ہوتی ہے کیونکہ عرش
 فوق جمیع اشیا ہے اگر یہ فوقیت عباد کی عرش کے فوقیت کے سوا ہے
 تو حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے اور بہتر سے مکان ثابت ہو جاوین گے کیونکہ فوق سے مطلقاً
 جہت مکانی کا دعویٰ آپ کر چکے ہیں اور جس کے ثبوت پر فتح الرحمن سے یہ دلیل نہیں
 پیش ہو چکی ہے کہ انہوں نے فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا ہے جو بمعنی جہت کے
 یا ور ہے کہ اس جگہ فتح الرحمن میں بالا کے ساتھ ترجمہ کرنا آپ کے لئے کچھ بھی
 مفید نہیں ہو سکتا کیونکہ فتح الرحمن میں فوقیت ربی کے معنوں میں بھی لفظ فوق کا
 ترجمہ بالا کے ساتھ بمعنی علی کیا گیا ہے جیسا کہ اس آیت میں ہے کہ **فَوْقَ سِدْرٍ**
عَلِيمٍ سورہ یٰسے بالائے ہر خداوند دانش دان ہے ہست اسی طرح **عَلَّٰہُ** **أَبَافُوقَ**
الْعَزَّ **أَبَ ۱۴** **ع ۱۵** میں فتح الرحمن میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ آیا ہے جو جگہ
 علی کے ہے پس اس سے متحقق ہو گیا کہ زبان فارسی میں لفظ بالا کا فوقیت ہی
 پر بمعنی پر کے بھی برابر بولا جاتا ہے چنانچہ یہ کہتے ہیں کہ وزیر از کو تو ال بالاتر
 بلکہ ایک حاکم کے اور چودہ سر حاکم ہوتا ہے تو اسکو حاکم بالاولیٰ کہتے ہیں اور اس کے
 نسبت بالادست کا محاورہ بھی جاری ہے اور یہہہ بلحاظ ترتیب ہی کے ہر امیر خیر و

۵ ہر خیر و صفت میسر لیکن ازان بالاتری ۵

پس اس صورت میں آیت چہارم میں فوق کا ترجمہ بالا کے ساتھ کیا جانے سے
 حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت مکانی تو ہرگز ثابت نہیں ہو سکتی۔ اور نہ نہیں
 یعنی فرشتوں نگہبان کا پہنچا اوس ذات مطلق کے بجہت فوق ہونے پر کوئی دلیل
 ہو سکتی ہے کیونکہ اگر من السماء لفظ ارسال ملائکہ کا بھیجے والے کے علی السماء ہونے پر

دلالت کرتا ہے تو پھر آئیہ کریمہ فارسلنا علیہم ریحاً صرصاً ۲۴ ع ۱۵ اور نیز آیت
 اَرْسَلْنَا الْاِلٰهَ كُنتُمْ رَسُوْلًا ۲۵ ع ۱۲ میں بھی بھیجنے والیکے علی الارض ہونے پر کافی
 دلیل سمجھی جاسکے گی۔

یہاں یہ بھی یاد رہے کہ اس سال رسول میں وہ جہت کافی متصور نہیں ہے جو ملائکہ
 کے ارسال میں بوجہ اونکا مقام علی السما ہونے لگاں کیا گیا تھا۔

قال۔ آیتیم سورہ اعراف میں ہے **لَا يَتَقَوَّمُونَ بِرَأْسِهِمْ** و **يَتَقَوَّمُونَ**
وَعَنْ اَيْنَاهُ و **عَنْ شَيْءٍ اِلَیْهِمْ** پھر آؤنگا اون کے آگے سے اور پیچھے سے اور دائیں
 سے اور بائیں سے یعنی ہر جہت سے سوا جہت فوق کے ابن عباس رضی اللہ عنہ
 نے فرمایا شیطان نے جار جہت اپنے آنیکے بیان کئے بہت نکہا کہ اونکے اوپر سے
 آؤنگا اسلئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اون کے اوپر ہے اور قسا وہ نے کہا شیطان
 تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا اور کو قدرت نہونی
 کہ تجھ میں اور خدا کی رحمت میں حایل ہوا نہی۔

اقول۔ چونکہ اس آیت میں صرف جار جہت یعنی آگے و پیچھے و دائیں و بائیں
 سے شیطان کے آئینکا ذکر ہونیکے وجہ سے یہ استدلال کیا گیا ہے کہ جہت فوق
 میں چونکہ اللہ تعالیٰ ہے لہذا شیطان نے جہت فوق سے اپنے آئینکا ذکر نہیں کیا
 فقط حالانکہ کل جہت چہ من جنہن سے جار جہت سے تو اپنے آئینکا شیطان نے
 ذکر کیا ہے مگر باقی کے دو جہت تحت و فوق سے آئینکا ذکر نہیں ہوا ہے جبکہ جہت
 فوق سے آئینکا ذکر نہیں کرنیکی وجہ حق سبحانہ تعالیٰ ہی کے ہونیکی ہے تو پھر کیا
 وجہ ہے کہ جہت تحت سے شیطان نے آئینکا ذکر نہیں کیا۔ اسکا سبب حدیث

شیطان نے آنیکا ذکر نہیں کیا۔ اور اس کا سبب حدیث دلو تو نہیں ہے، قطع نظر اس کے جہت فوق سے شیطان کے نہ آنیکی وجہ جبکہ یہی ٹھہری کہ وہ ان اللہ تعالیٰ تو پہر و برد کے جہت سے بھی شیطان کو نہ آنا چاہئے تھا کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ فَإِنَّ اللَّهَ قَبْلَ وَجْهِهِ إِذَا صَلَّى (مستوفی علیہ) پس یہ تحقیق اللہ اوس کے منہ کے طرف سے جب نماز پڑھے۔ اگرچہ یہاں قید صلوٰۃ کی لگا دی گئی ہے مگر شیطان نے تو اپنے آنیکا ذکر مطلقاً کیا ہے جس سے حالت صلوٰۃ میں بھی اوس کا آنا ثابت ہوتا ہے بلکہ حالت نماز ہی میں اوس کا اپنی کارگزاری کا بڑا موقع ہے۔

پس اس سے ثابت ہوگا کہ شیطان کا اوپر کے جہت سے آنیکا ذکر نہ کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے جہت فوق ہی میں ہونے پر کوئی دلیل نہیں ہو سکتی بلکہ قتا و ۳ کی یہ توجیہ سیدہ چپان ہو سکتی ہے کہ (شیطان تیرے پاس ہر طرف سے آتا ہے مگر اوپر کے طرف سے نہیں آتا) اوس کو قدرت نہ ہوئی کہ تجہ میں اور خدا کی رحمت میں حایل ہو کیونکہ الرحمن و علی العرش استوی ثابت ہے لہذا رحمت کا نزول بھی فوق سے ہوتا ہے لیکن اس سے ذات مطلق کا قید جہت فوق میں لازم نہیں آتا قابل افسوس ہے اون لوگوں کی فہم و فراست کہ جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تو ایک جہت میں مقید کیا اور شیطان ملعون کے لئے چاروں جہت کی وسعت دیدی۔

اور ابن عباس رضی اللہ عنہ کی یہ تاویل کہ شیطان نے (یہ نہ کہا کہ اوپر سے آؤں گا اس لئے کہ جانتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اوس کے اوپر ہے) اس کی سند کا

ذکر نہیں کیا گیا ہے اگرچہ عبد بن حمید وابن جریر و لا کثانی نے سند میں زبیر آیت
 بالابن عباس رضی اللہ عنہ سے یہ روایت کی ہے کہ قَالَ لَمْ يَسْطِعْ أَنْ يَقُولَ
 مِنْ فَوْقِهِمْ وَفِي لَفْظٍ لَكَ التَّحْتَا تَكْزِيلٌ مِنْ فَوْقِهِمْ یعنی اس روایت میں
 بھی فتادہ ہی کی توجہ کی تائید ہوتی ہے یعنی بسبب نزول رحمت الہی کے فرق
 سے شیطان نہیں آسکتا لیکن اس روایت میں ابراہیم بن الحکم بن ابان ضعیف
 ہے بیان کیا اوسکو امام ذہبی نے کتاب علوہ میں واللہ اعلم۔

قال - آیت شمس سورہ غل میں ہے يَخَافُونَ رَبَّهُمْ مِنْ فَوْقِهِمْ
 اپنے رب کا اوپر سے موضع القرآن میں ہے کہ ہر بندے کے دل میں ہے کہ میرے
 اوپر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے۔ انتہی۔

اقول - تفسیر موضع القرآن میں تو یہ لکھا ہے کہ (ہر بندہ کے دل میں ہے
 کہ میرے اوپر اللہ ہے اور آپ کو نیچے سمجھتا ہے) خیر مقہور کا آپ کو قاہر کے نیچے
 سمجھنا جہت مکانی کو ثابت نہیں کرتا کیونکہ قاہر کی فوقیت باعتبار اوس کے غلبہ
 قدرت و عظمت کے ہے اور مقہور کی تحتیت بنظر اوس کے عجز و ذلت کے ہر چنانچہ ذلت
 و شرمندگی کے حالت میں آنکھ کے نیچے ہونیکا محاورہ اردو کا ہے اور مولانا رفیع الدین

نے آیہ کریمہ اَصْرَاتٍ نُوحٍ وَاَصْرَاتٍ لَوْطٍ كَانَتْ تَحْتَ عِبَادِنِ کے
 نیچے یہ لکھتے ہیں کہ عورت نوح کی اور عورت لوط کی تھیں دونوں نیچے دو بندوں
 کے تو پس افسوس ہے کہ اون دونوں عورتوں کا اپنے آپکو اون دونوں مردوں
 کے نیچے سمجھنے کا مطلب تو یہ نہیں ہو سکتا جو اپنے اپنے نیچے ہونیکا مطلب سمجھتا
 خیر اگر آیت بالا میں اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جہت مکانی مراد ہوتی تو فتح الرحمن

میں مولانا ولی اللہ محدث دہلوی اِنَ اللّٰہَ کَانَ عَلَیْ شَیْءٍ شَہِیدًا
 ہر حکمت کا ترجمہ نفراتے کہ ہر آئینہ خدا ہست برہمہ چیز حاضر۔
الحال۔ اس آیت کی تفسیر موضع القرآن میں اس طرح ہے کہ ڈرتے ہیں فرشتے
 اپنے پروردگار سے کہ ایسا نہ ہو جو عذاب آوے اور نہ وہ یفعلون مَکَا یُؤْمَرُونَ
 اور کرتے ہیں جو حکم اور نہ ہوتا ہے انتہی یعنی ہر حکم الہی کو وہ بجالاتے ہیں جو عرش
 کے اوپر لوح محفوظ سے اور نہ اورتا ہے کیونکہ وہ نہیں جانتے کہ کیا حکم ہوتا ہے
 لہذا وہ اپنے رب سے ہمیشہ ڈرتے رہتے ہیں بَلْکَہُ بِحُکْمِ وَہُوَ الْفَاہِرُ فَوْقَ عِبَادِہِ
 یہہ انکا خوف اپنے رب سے بلحاظ اس کے ربوبیت و صفت قہاریت کی فوقیت
 کے جہت سے ہے جو رب کو ربوب پر اور قہار کو اپنے مقہور پر حاصل ہے۔
 و احدی نے لکھا ہے کہ اس آیت میں دو قول ہیں اول یہ کہ آیت میں
 (عِقَاب) محذوف ہے یعنی یُنْجِزُونَ عِقَابَ رَبِّہُمْ مِّنْ قُوَّتِہُمْ کیونکہ اکثر
 عذاب مہلک اور پرہی سے نازل ہوتا ہے۔ دوسری معنی یہہ ہیں کہ اللہ تعالیٰ
 جبکہ موصوفہ صفت متعالی و علو و ترتب کے ساتھ قدرت میں تو بہتر ہے
 کہ اس طرح کہا جاوے کہ مِّنْ قُوَّتِہُمْ تاکہ دلالت کرے کہ وہ اعلیٰ مرتبہ قادرین
 میں ہے یہی معنی ہیں ذَاکَ تُخَافَتُ الْاِجْلَالَ کے جو قول ابن عباس
 رضی اللہ عنہما کا ہے جنکو مجاہد نے روایت کی ہے اور اختیار کیا ہے اسکو جامع
 نے اور کہا کہ ڈرتے ہیں وہ اپنے رب سے جیسا ڈر ہو جلال والو کا اور دلالت کرتا
 ہے صحت پر اس معنی کے قول تعالیٰ وَہُوَ الْفَاہِرُ فَوْقَ عِبَادِہِ وَقَوْلَا تَعَالٰی
 اٰخْبَارًا عَنْ فِرْعَوْنَ۔ وَاَنَا فَوْقَہُمْ فَآہِرُونَ و ع ۵۔

قال۔ آیت ہفتم سورہ مریم میں ہے وَرَفَعْنَاهُ مَكَانًا عَلِيًّا اٹھالیا یعنی اوکو اونچے مکان پر فتح الرحمن میں ہے یعنی بر آسمان انتہی موضع القرآن میں ہے حضرت کے لئے تھے معراج کی رات آسمان پر انتہی جلالین میں ہے کہ وہ زندہ ہیں جو تھے یا چٹے یا ساتوین آسمان پر یا جنت میں انتہی جنت بھی آسمان پر ہے نزدیک سدرۃ المنتہی کے۔

اقول قرآن مترجم مولوی رفیع الدین صاحب کے حاشیہ پر لکھا ہوا ہے کہ ملک الموت اون سے (ادریس سے) آشنا تھا ایک بار آ زبانی کو جان اپنے بدن سے نکلوا ئی پہر ڈال دی بہشت کی سیرانگی پہر وہاں رہ گئے اللہ کے حکم سے حضرت کے تھے معراج کی رات آسمان پر الخ۔ پس اس سے معلوم ہوا کہ مکان بلند جنت ہے جہاں حضرت (ادریس) کا رفع ہوا موضع القرآن میں شاہ عبدالقادر صاحب لکھتے ہیں کہ اٹھایا یعنی ادریس علیہ السلام کو جگہ بلند اور اونچے پر یعنی مرتبہ اونکا بلند کیا بسبب نبوت کے یا اونکو آسمان پر بلایا انتہی۔ شاہ صاحب نے یہاں رفع سے مرتبہ کی بلندی مراد لی ہے اور مَكَانًا عَلِيًّا سے مقام نبوت کا تعبیر کیا ہے یعنی یہ رفع حضرت ادریس علیہ السلام کا باعتبار رتبہ اعلیٰ نبوت کے ہے جسمین جہت و مکان کو مطلقاً دخل نہیں ہوتا کیونکہ عَلِيًّا کا استعمال زبان عرب میں علو بمعنوی پر بھی ہوتا ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا (سورہ مریم) ترجمہ اسکا موضع القرآن میں ہے کہ بنائی یعنی اونکی زبان سچ بولنے والی اور ذکر کرنیوالی بڑی اونچی یعنی اونکی بات سب کے اوپر رکھی انتہی یا مکان

بلند کے رفع سے آسمان ہی مراد لیجئے جس میں جہت مکانی ہے تو پھر اس سے اچکا کیا
 مطلب نکلے گا اور حضرت ادریس علیہ السلام کا رفع مکان بلند پر ہونے سے حقیقتاً
 کی ذات مطلق کے نسبت قید جہت مکانی کی کہاں سے لازم آجاو گی اگر کھٹکا
 کھیتا سے حق سبحانہ تعالیٰ کا قیام گاہ مراد ہے تو آپ ہی کے قیاسی استدلال
 کے رو سے وہ مقام جو پتھا آسمان ہوگا یا چٹا یا ساتواں آسمان یا جنت جو توین
 آسمان کے اوپر نزدیک سدرۃ المنتہی کے ہے۔ پس اس احتمال کے رو سے
 تو حق سبحانہ تعالیٰ کا ادن چاروں مقامات میں ہونا جائز ٹھہرتا ہے اور آیہ کریمہ
 بَلْ رَفَعْنَا لَكَ ذِكْرَكَ کے استدلال سے تو اپنے آسمان دویم حق سبحانہ تعالیٰ
 کا ہونا ثابت کیا ہے اور حدیث نزول سے تو حق سبحانہ تعالیٰ کا سمار دنیا پر
 اترنا آچکا مانا ہوا ہے تو گویا علی العرش سے سمار دنیا تک حق تعالیٰ کا وجود مطلق
 مسلم ہو گیا پس یہ بھی غنیمت ہے فالحمید للہ

قال۔ آیت ششم سورہ سجدہ میں ہے **يُكَبِّرُ بِالْأَكْصَا وَالْبَسْمَاءِ إِلَى**
الْأَكْصَا ثُمَّ يَرْجِعُ إِلَيْكَ فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ سِتًّا سِتًّا
لَعْدُونَ تَبِيرُ مَا تَابَ كَامِ آسَمَانِ سے زمین تک پہنچ جاتا ہے اوسى کے
 طرف ایک دن میں جبکا اندازہ ہزار برس ہے مہاری گنتی میں موضع القرآن میں
 بڑے بڑے کام عرش سے مقرر ہو کر نیچے حکم کرتے ہیں سب اسباب اوس آسمان
 سے جمع ہو کر بناتے ہیں پہر ایک مدت جاری رہتا ہے پھر اڑھ جاتا ہے اللہ کے
 طرف دوسرا رنگ اترتا ہے۔ انتہی۔

اقول۔ اس سے تو صرف اس قدر پایا جاتا ہے کہ جو مرفوق عرش لوح محفوظ

آسمان پر اترتا ہے وہ تفصیل پا کر آسمان سے نیچے اترتا ہے اور ایک مدت تک جاری رہتا ہے اور پھر اوس کے طرف وہ حکم اٹھ جاتا ہے تو پہلا اس سے اوس ذات مطلق کے نسبت جہت مکانی کی قید کہاں لازم آتی ہے بلکہ الہی کا نزول و عروج حکمی و اضافی ہے نہ کہ حقیقی یعنی جہت مکانی کے کیونکہ جب امر حکمی میں یہ عروج مکانی جو لازمہ جہی ہے پایا نہیں جاسکتا تو پھر امر و مدبر کے نسبت جہت کیونکر ثابت ہو سکیگا۔

قال - آیت نهم سورة سبا ين هـ حَتَّىٰ اِذَا فُزِعَ عَنِ ثُلُوبِهِمْ قَالُوا مَاذَا قَالَ رَبُّكُمْ قَالُوا الْحَقُّ وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ یہاں تک کہ جب کہیں اسٹ اٹھا اور ان کے دل سے کہیں کیا فرمایا تمہارے رب نے وہ کہیں جو واجب ہے اور یہی ہے سب سے اوپر موضع القرآن میں ہے جب اوپر سے اللہ تعالیٰ کا حکم اترتا ہے آواز آتی ہے جیسے پہر پہر بجز فرشتے ڈرے تہر تہراتے ہیں انتہی اصل میں یہ مضمون حدیث کا ہے۔

اقول - یہاں بھی حکم الہی کی نزول کی شان مذکور ہے کیونکہ حکم کا نزول لوح محفوظ سے جو فوق عرش ہے ملائکہ مدبر عالم پر (جواواح سفلی ہیں) ہوتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے جہت فوق کا حصر لازم نہیں آتا اگرچہ اسی قید جہت فوق کی غرض سے مترجم صاحب نے **وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ** کا ترجمہ دیا ہے سب سے اوپر کیا ہے تاکہ عوام اس سے اوس ذات مطلق کا جہت فوق ہی میں ہونا جان لیں کاش مترجم صاحب کپیر کی معنی بھی صحیح کے مقابلہ میں فرماتے تو سب سے اوپر بلند مکان کے لایق ایک بڑی موٹی چیز بھی عوام کے

ذہنون میں ثابت ہو جاتی مگر جو کچھ افسوس تو یہ ہے موضح القرآن میں
 جسکو مترجم صاحب بھی بہت کچھ مانتے ہیں وَهُوَ الْعَلِيُّ الْكَبِيرُ کا یہ ترجمہ
 ہے (وہی خدا ہے تعالیٰ جو بہت اونچی ہے شان اوسکی بہت بڑی) ایسے یہاں
 شاہ عبدالقادر صاحب رحمۃ اللہ علیہ نے الْعَلِیُّ الْکَبِیْرُ سے علو بمعنوی مراد
 لیا ہے نہ کہ علو مکانی کما قال الثعلبی فی تفسیرہ وَهُوَ الْعَلِیُّ الرَّفِیْعُ
 فَوْقَ كُلِّ خَلْقٍ بِالْإِدْبَارِ وَالْقُوَّةِ وَالْقُدْرَةِ لَا بِالسَّافَةِ وَالْمَكَانِ
 وَالْجِهَةِ انتہی یعنی ثعلبی نے اپنی تفسیر میں الْعَلِیُّ کی یہ معنی لکھے ہیں کہ بلند
 اور تمام اپنے خلق کے تدبیر و قوت و قدرت کے ساتھ اور نہیں ہے یہ علو
 ساتھ سافت و مکان و جہت کے وَقَالَ الْبَيْهَقِيُّ نَقْلًا عَنْ أَكْثَرِ مَنْ فِي مَعْنَى
 الْعَلِیُّ أَنْهُ الَّذِي لَيْسَ فَوْقَهُ فَمَا لِيَجِبَ لِمَنْ مِنْ مَعَانِي الْجَلَالِ أَحَدٌ وَ
 لَا مَعَهُ مَنْ أَنْ يَكُونَ الْعُلُوُّ مُشْتَرِكًا بَيْنَهُمَا وَيَكُنْ لَهُ الْإِنْدَاءُ الْعَلِیُّ
 بِالْإِطْلَافِ انتہی یعنی بیہقی نے حلیمی سے نقل کیا ہے کہ العلیٰ کی وہ معنی ہے
 کہ نہیں ہے فوق اوس کے کوئی اوس چیز میں جو واجب ہے واسطے اوس کے
 معانی جلال کے اور نہیں ساتھ اوس کے کوئی اس امر میں کہ ہو علو مشترک
 در میان اللہ کے اور دوسرے کسی کے لیکن فہی علی مطلق ہے انتہی۔
 قال۔ آیت دہم سورہ فاطر میں ہے إِلَيْهِ يُعْطَدُ الْكَلِمُ الطَّيِّبُ
 وَالْعَمَلُ الصَّالِحُ يَرْكَبُهُ اوس کے طرف چڑھتا ہے کلامِ سُتْرَا اور کامِ نیک
 اٹھالیتا ہے اوسکو فتح الرحمن میں ہے لیسوے او بالامیر و دُخْنِ پاکِ عملِ طیب
 بلند میگردد اندیش خدا انتہی صعود و رفع او پر کے طرف کو ہوتا ہے جسکو بہت

و علو کہتے ہیں نہ اور کسی طرف ۔

اقول ۔ کلمہ طیب ایک امر حکمی ہے لہذا اس کے صعود کے لئے مثل اجسام کے تحت سے فوق کے طرف نقل حرکت کافی وزمانی کی حاجت نہیں ہوتی کیونکہ یہ صعود یا رجوع امر حکمی ہے بلکہ جلا مور کا رجوع بھی اللہ تعالیٰ ہی کے طرف ہے وَاللّٰہُ تَرْجِعُ الْکُمُومَ ۝۴ پس جیسا کہ اللہ تعالیٰ کے طرف ان جلا مور کا رجوع مکانی نہیں ہے بلکہ حکمی ہے اسی طرح کلمہ طیب کے صعود و عمل صالح کے رفع کا حکم بھی اضافی ہے بالفرض اگر ہم اس صعود و رفع کو مکانی ہی مان لیں تو اس سے اس ذات مطلق کو جہت فوق کی فید کہاں سے لگ جاوے گی ۔ اگر ہمارے چیلے بیانات کو بغور دیکھا جاوے تو بالضرور دل تو مان جاوے گا کہ فوق و رفع علوی کی معنی جہت مکانی ہی میں منحصر نہیں ہیں بلکہ زبان عرب پر فوقیت رتبی و علوی معنوی کے معنون پر بھی جاری ہیں قَالَ الْحَلَبِيُّ الشَّافِعِيُّ إِنَّ الصُّعُودَ فِي الْكَلَامِ كَيْفَ يَكُونُ حَقِيقَةً لَمْ يَأْتِ الْمَفْهُومُ فِي الْحَقَائِقِ أَنَّ الصُّعُودَ مِنْ صِفَاتِ الْجِسَامِ فَلَيْسَ الْمَاءُ إِذَا أَدْرَاكَ الْقَبُولُ وَمَعَهُذَ لَا حُدَّ وَلَا مَقَامًا انتہی کہا حلبی نے تحقیق کہ صعود و کلام کا کس طرح ہوگا معنی حقیقی باوجود اس کے کہ مفہوم حقایق میں یہ ہے کہ صعود و صفات اجسام سے ہے پس نہیں مراد مگر قبول اور اس کے ساتھ نہیں ہے حد و مکان ۔

قال ۔ آیت یا زہم سورہ مؤمنین میں ہے يَا هَٰذَا مَا أَنبِئُكَ صِرَٰطًا لَّعَلَّكَ تَمْلِكُ الْمَسَٰبِقَ الْمَسَٰبِقَ السَّمَوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَىٰ آلِ الْيُوسُفِ وَإِلَىٰ أَظْفَانِهِ كَذٰلِكَ بَاوَلَاغُ عُرُونِ اے ہمام بن امیرؓ واسطے ایک محل شاید میں پہنچوں

رشتہ میں آج پہر جہانک دیکھوں موسیٰ کے سجدہ کو اور میرے اگلے میں وہ جہوٹا ہے
 اقول۔ موضح القرآن سورہ قصص میں ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جب
 موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے کہا کہ خدا آسمان کا اور ہے۔ سورہ شعریٰ میں
 اوسکا قصہ اس طرح ہے کہ قَالَ فِرْعَوْنُ مَا دُبُّ الْعَالَمِينَ قَالَ رَبُّ السَّمَوَاتِ
 وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ مُؤْمِنِينَ قَالَ لِمَنِ حُكْمُكَ أَلَا تَسْمَعُونَ
 قَالَ رَبِّكُمْ وَسَرَّ آبَائِكُمْ هَلَا وَلَئِنْ قَالَ إِنَّ رَسُولَ اللَّهِ الَّذِي أُرْسِلَ
 إِلَيْكُمْ لَخَبْرٌ قَالَ رَبُّ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَمَا بَيْنَهُمَا إِنَّ كُنْتُمْ تَعْقِلُونَ
 ۱۹ ع ۶ یعنی کہا فرعون نے کیا چیز ہے پروردگار عالم کا حضرت موسیٰ نے کہا
 کہ وہ پروردگار ہے زمین و آسمان اور ان چیزوں کا جو درمیان اون دونوں
 کے ہیں اگر ہو تم یقین لانیوالے مگر فرعون کو اسکا یقین نہوایا اپنے حوالی کو
 اسکا یقین نہ دلا نیکی لئے) فرعون نے کہا اپنے حوالی کے لوگوں کو کہ کیا تم نہیں
 سنتے کہ یہ کیا جواب دیتا ہے (کیونکہ موسیٰ نے وَمَا سَرَّ آبَائِكُمْ الْعَالَمِينَ
 کے جواب میں رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا کہا تھا جس میں فرعون
 وغیرہ سب داخل تھے لیکن فرعون اپنے الوہیت کا دعویٰ کر چکا تھا اور یہہ
 کہہ چکا تھا کہ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ مَا عَلِمْتُ لَكُم مِّنَ الْإِلَهِ غَيْرِي ۚ ۲۰ ع ، لہذا اوسکی
 الوہیت باطلہ کے دعویٰ باطل کو باطل کر سکے لئے) حضرت موسیٰ نے فرمایا
 کہ وہ پروردگار تمہارے باپ دادے اگلے لوگوں کا ہے جس سے اوس کی
 الوہیت باطل ہوگئی کیونکہ جب اوس کے رب مجازی یعنی باپ کا رب حقیقی
 حق ہے تو فرعون کی الوہیت کا یہہ دعویٰ تو عین عبودیت ٹھہرا تو ہر تعرض کی

راہ سے سامعین کے طرف رخ کر کے) فرعون نے کہا کہ تمہارا پیغمبر جو تمہارے
 طرف بھیجا گیا ہے البتہ دیوانہ ہے (حضرت موسیٰ کو فرعون نے دیوانہ اس واسطے
 کہا تا کہ آپ کی اس پر اثر قریح کا اثر سامعین کے دلوں پر ہو کر اپنی الوہیت کا کھانا
 نکر جاوین لیکن موسیٰ علیہ السلام اسکا مطلب سمجھ گئے تھے لہذا اس کے انوائے
 کے دعویٰ کے ابطال اور خالق برحق کی ربوبیت کے اثبات کو سامعین کے
 قلوب میں جانے کے لئے) کہا حضرت موسیٰ علیہ السلام نے کہ پروردگار
 مشرق و مغرب کا اور جو کچھ کہ ان دونوں کے درمیان ہے اگر تمکو عقل ہو
 غرض اس قصہ میں تو کہہ میں اسکا ذکر نہیں کہ ہمارا رب آسمان پر ہے
 ہاں پہلے جواب میں اپنے رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ کہا تھا پھر دوسرے
 جوابات میں اس پہلے ہی بیان کو عام کرتے گئے اور اس سرعہ عمویت کے
 مفہوم کو ایقان و تفصل کے ساتھ مشروط کیا کیونکہ بوقت دعوت کے اگر کوئی
 تخصیص کرتے یا اگر کوئی قید سرب آلاء الارض کی بیان فرماتے تو علی الارض ہی
 اوسکو دینا پڑے لگتا اور شل قوم نبی اسرائیل کے فرعون بھی یہ کہتا کہ لَنْ يَنْفَعَكَ
 لَكَ حَتَّى تَرَى اللَّهَ كَيْفَ تَخْرُجُ ۚ کیونکہ فرعون اپنے زعم باطل میں اپنے آپ
 کو الہ الارض کا سمجھتا تھا لہذا وہ سما کے طرف چڑھنے کا ارادہ رکھتا تھا اور الہ موسیٰ
 کے دیکھنے کا جو ٹافصد کیا تھا کیونکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام نے طاقہ عمویت
 کے ساتھ یہ کہہ تھا کہ رَبِّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا اِنْ كُنْتُمْ مُوقِنِينَ
 کیونکہ اس **صرف** شرط کے لانے سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ کو بھی اس
 یقین لانے میں شک تھا لہذا فرعون نے چالاک کے ساتھ اس بیان عام

سمی کے ساتھ مقید کر کے سما پر چڑھنے کا قصد ظاہر کیا اور کہا فرعون نے جیسا کہ سورہ مومن میں ہے کہ لَعَلَّكَ الْبَلْغُ الْأَسْبَابُ السَّمَلَاتِ یہاں لعلی حرف شک کا لایا اور اس اپنے شک کو لاطنہ ککا ذبا لکھ کر اپنی بات کو یقین کرنے کے طرف درپردہ اشارہ کیا یا بظاہر اپنے لوگوں میں اس قول موسیٰ میں سماوات کی قید کو جوٹ پر محمول کر لینا ارادہ کیا تھا کیونکہ ساحر دن نے ارض ہی پر آیت الہی کو دیکھ کر الہ موسیٰ پر ایمان لایا تھا حالانکہ موسیٰ علی نبینا علیہ السلام کا بیان بلا قید کے عام تھا لیکن فرعون نے اپنی جہالت سے قید سما کے ساتھ الہ موسیٰ کا ستلاشی علی السماء ہوا اس امتحان میں بھی وہ اس قدر جہالت کو کام میں لایا کہ شیر ہی کے ذریعہ سے اس ذات مطلق کو مقید پانا چاہا یہی وجہ ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا علیہ السلام نے اول ہی اس عمومیت ذات مطلق کی معرفت کو عقل کے ساتھ مشروط کیا تھا یعنی مطلب یہ تھا کہ اگر عقل ہوتی تو اپنے رب کو یہ بین پاتا اور آسمان کے طرف اس کو دیکھ کر جہالت کہ کتاب تنزیہ الذات والصفات اور کتاب فرع نابت اور کتاب اعلیٰ المعتبر میں لکھا ہے کہ یہ فرعون نے اس وقت کہا جبکہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے اس سے معلوم ہوا کہ اگلے پیغمبر بھی یہی کہتے تھے کہ خدا آسمان پر ہے نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے اور اگلے شریعتوں میں بھی یہی بات مقرر تھی۔

اقول۔ موضح القرآن میں ہے کہ یہ بات فرعون نے اس وقت کہی جبوقت حضرت موسیٰ نے کہا تھا کہ خدا آسمان کا اور ہے انتہی۔ ایمان اپنے اس واسطے لیا

کہا ہو گا کہ فرعون کو زمین کے خدا ہونے کا دعویٰ تھا تا کہ اوس سے بال
 اللہ ارض کے ساتھ اوس حقیقی اللہ، سادات کا امتیاز حاصل ہو جاوے غیر
 کچھ ہو قابل غور تو یہ امر ہے کہ قول موضع القرآن (آسمان کا خدا اور ہی)
 قول کتاب التزہیم و کتاب فرع نابت (ہمارا خدا آسمان پر ہی)
 ان کے مفہوم میں بعد المشیقین ہے کیونکہ قول اول سے اطلاقیت کی بوجہ
 آتی ہے اور ثانی سے ذات مطلق مقید ہو جاتی ہے فشتان بکھٹھا
 المختصر صرف اس بنیاد پر کہ فلان کتاب میں یوں لکھا ہے کہ حضرت
 موسیٰ نے یوں کہا تھا کہ میرا رب آسمان پر ہے۔ اس بات کا دعویٰ کرنا
 کہ اگلے تمام غیر دین کا عقیدہ اور پچھلے تمام شرعتوں میں بہ مقرر تھا کہ
 (خدا آسمان پر ہے اور نہ زمین پر اور نہ نیچے زمین کے)
 فَهَذَا اِلٰهَانِ عَظِيْمٌ اس کے مدعیوں میں سے ایسا کوئی ہے کہ خطوط
 قدسی کے اندر کی مندرجہ بالا عبارت کے مضمون کو کسی ایک شریعت پر
 بھی ثابت کر کے بتلا سکے ہ اگر شریعت محمدی سے پوچھتے ہو تو لیجئے اسکے
 مفہوم مخالفت کو ہم ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں کہ حق سبحانہ تعالیٰ قرآن کریم
 میں فرماتا ہے وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ ع یہاں
 اسم اللہ علم ذات ہے جس کا مصداق ذات واجب الوجود ہے لہذا دوسرا
 کسی تاویلی معنی کا اسمین کچھ احتمال نہیں چل سکتا قطع نظر اس کے اللہ تعالیٰ
 کافی السما ہونا تو مانا ہوا ہے لہذا تاویل کی کچھ حاجت بھی نہیں۔
 اگر مشکل یہ ہے کہ اوس کے ساتھ دوسرا جزو۔ وَفِي الْاَرْضِ کالایفک

اور یہ دو وزن جملے ایک ہی ترکیب و قرینہ پر واقع ہوئے ہیں پاؤں جو اس کے ایک جزو
 کتاب اللہ (فی السموات) کا اقرار کرنا اور اس کے دوسرے جزو
 (فی الارض) کا انکار کرنا بعینہً اَفْتَوْا صِفْوٰنَ بِبَعْضِ الْكِتَابِ وَكَفَرُوا
 بِبَعْضِ اَعْوٰکَہِ کا مبداء بننا ہے۔ غرض اس نص صریح فی الارض سے تو
 (نہ زمین پر) کی کبلی تردید ہو گئی اور صحیح حدیث دلوین الیٰی کا ارض السفلی
 کا جملہ تو ملاحظہ سے گذرا ہی ہوگا جسکو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حلف
 کے ساتھ مطلق فرمایا ہے تو پس اس سے باطل ہو گیا یہ قول کہ (زمین
 زمین کے ہی) بلکہ اس قول کی تردید خود اگاد دعویٰ ہی کرتا ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 علی العرش ویا علی السما ہے اور عرش سمار پیاور سمار ارض پر محیط ہے تو اللہ تعالیٰ
 بھی علی الارض محیط ہوا اور ہم کرہ ارض پر آباد ہیں تو ہمارے فوق بھی آسمان
 وعرش ہوا در تحت یعنی زمین کے نیچے بھی آسمان و عرش ہوا بیشک نادان
 دوستوں کے محبت کا الٹا نتیجہ نکلتا ہے انہوں نے تو اپنی دانست خیر خدا تعالیٰ
 کو جہت فوق عرش و سمار پر بیٹھنا چاہا مگر اوکا وہ جہت فوق الٹ کر تحت بن گیا
 اور زمین کے نیچے ثابت ہو گیا افسوس صد ہزار افسوس کہ یہ لوگ
 اس ذات مطلق کو اپنے وہمی تحت کے عیب سے نکالنے کے لئے ذہنی قوت
 کے جہت کی قید میں مقید کر نیکی ناحق کوشش کر رہے ہیں حالانکہ ان تمام
 فرضی و وہمی جہات فوق و تحت مکانی و زمانی کے عیوب سے وہ ذات مطلق
 مقدس و منزہ محض ہے سُبْحٰنَکَ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اَللّٰہُ اَعْلٰی صِفْوٰنَ اب
 تحقیق طلب یہ امر یہ کہ کتاب تنزیہ الذات والصفات یاد دہا کرے اور کسی

کتاب ڈالے گا یہ قول کہ (فرعون نے آسمان پر چڑھنے کا قصد اور سوت کیا جبکہ
 موسیٰ علیہ السلام نے فرمایا کہ میرا رب آسمان پر ہے) کہاں سے لیا گیا ہے اگر
 حوالہ نہیں بتلایا بالضرر اگر یہ امر ثابت بھی ہو جاوے تو یہ بھی اس قول حضرت
 سے ہمارا ہی مقصود ثابت ہو جاوے گا کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کی شریعت
 میں بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا بجہت فوق علی العرش ہو نیکی قید تھی بلکہ باطلاقی
 ذاتی کے علی التما بھی مانا گیا تھا لہذا حضرت موسیٰ کا علی التما کہنا بھی جب
 فوق کی قید کے ساتھ نہ تھا کیونکہ ہوتا علی الارض کوہ طور پر حق سبحانہ تعالیٰ سے
 تو آپ کلام کر چکے تھے اور کلام الہی انا معکم کم کا سن چکے تھے تو یہ کہے
 کیونکہ ممکن تھا کہ آپ اوس ذات مطلق کو جو انا معکم کے مصداق تھی اس قدر
 دور و دراز ہزاروں برس کے فاصلہ پر علی التما مقید کر ڈالتے باوجود اس
 کہ علی التما کا قول ثابت بھی ہو جاوے تو کیا یہ ممکن نہیں کہ اس کلمہ اللہ
 کے اس قول کے نسبت یہ حسن ظن کیا جاوے کہ آپ کا اوس ذات مطلق کے
 نسبت علی التما کے طرف کرنا بھی از قبیل اطلاق تھا کہ تعالیٰ العرش کی
 قید یا علی الارض کی حد اوپر لاحق ہو جاوے یا آنکہ فرعون جیسے جاہل و کم فہم
 شخص کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ کا نشان علی التما بتلانا ازان قبیل تھا
 جیسا کہ سیاہ لونڈی کے اشارہ الی التما کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 نے تسلیم فرمایا تھا۔

فرعون کی جہالت و اذہمی کو خیال کرنا چاہئے کہ خالق برحق و رازق مطلق
 کے نسبت علی التما کے اشارہ کے ساتھ آسمان پر چڑھنا اور اوس ذات مطلق

دیکھنا چاہا اور آنکا لیکہ اوسکی عموم معیت بیان کیجاتی تو یہ ہیں دیکھنے پر مصر ہوتا کیونکہ
یہ بھی اپنے فہم ناقص میں ہر موجود کا محسوس ہونا ضروری سمجھتا تھا۔ لہذا پہلی صورت
میں موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کے نسبت جو ٹا ہونیکا جو فقط گمان رکھتا تھا
اس دوسری حالت عموم معیت کے نسبت آپ کے جو ٹے ہونیکا یقین کر لیتا
پس ایسے قرین حال سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام
نے جہت اشرف کے طرف اوس ذات مطلق کے نسبت کرنے میں اوس کے
علو ذاتی کا ارادہ فرمایا ہو کیونکہ عوام جاہلون کے گمان میں بے جہت کا وجود
محال خیال کیا گیا ہے۔

یا اِس اَرْضِ الْبَاطِلِ (فرعون) کو اوس الہ حقیقی (اللہ) کے طرف سے
بحکمِ حَقِّ اَوْثَانٍ مَّا بَهِتُمْ مِنْ دُونِہِ قَوْمِہِمْ آسَمَانِ کے جہت سے ڈرایا ہوگا کیونکہ سماء
محل انزال عذاب بھی کہہ سکتا ہے اَللّٰہُ تَعَالٰی وَمَا اُنْزِلْنَا عَلٰی قَوْمِہِمْ مِنْ عَذَابٍ
مِّنْ جُنْدٍ مِّنَ السَّمَاءِ ۚ ۱۷۲۳ واللہ اعلم بحقیقۃ الحال والمال۔ المختصر در صورت
ثبوت موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا یہ مقولہ علی السماء کا کذب بھی نہ تھا جیسا کہ
فرعون نے گمان کیا تھا کہ لا ظننہ کما اذبا کیونکہ ذات مطلق کسی جہت خالص
میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی تو پہر سماء کا جہت بھی کب اوس سے خالی رہا باوجود
آن اوس ذات مطلق سے اس قید جہت کی نفی صرف اس لحاظ سے ہے کہ وہ
قابل جہت سمجھا جانے سے مطلق کہیں مقید نہ ہو جاوے واللہ یقول الحق
وہو یشہد السبیل ۱۷۲۴۔

قال۔ آیت دوازدهم سورہ ملک میں ہے اَلَا مَنِ مَّحَنَ فِی السَّمَاءِ اِلٰہٌ خَافِ

ڈالنے کے لفظ سے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے **فی السما** ہونا اس قدر لال کیا گیا تھا وہ باطل ٹھہرا۔ لیجئے جناب ہم نے تو اس کا فی السما بھی ہونا ثابت کر دیا لیکن آپ باوجود دعویٰ کے اس کا ظہور ضروری ثابت نہ کر سکے فالحمد للہ۔

تفسیر مدارک میں **مِنْ فِي السَّمَاءِ** کی تفسیر یوں ہے کہ اسے **مِنْ** ملکوت میں **فِي السَّمَاءِ** اس واسطے کہ ملکوت مسکن ملائکہ ہے اور اسی جگہ سے اترتے ہیں احکام اور کتابین اور امر و نہی خدا کے گویا کہ کہا کیا نہ ہوے تم جس کو تم کہتے ہو کہ وہ آسمان میں ہے حالانکہ وہ مکان سے پاک ہے انتہی۔

قَالَ آيَتِ سَبْرِهِمْ سورہ معارج میں ہے **لَعَلَّكُمْ أَتِلُوا سَبْرَهُمْ** اور روح **فِي يَوْمٍ كَانَ مِقْدَارُهُ خَمْسِينَ أَلْفًا سَنَةً** چڑھیں گے اوس کے طرف فرشتے اور روح اوس دن میں جبکہ لنبأ و پچاس ہزار سال کا ہو نیم الریاض شرح شفا قاضی عیاض میں ہے عروج چڑھنا ہے جہت علویہ میں انتہا اور خود نام اس سورہ کا دلالت کرتا ہے جہت فوق پر۔

اقول یہ پہلے آیت بھی ہمارے مقصود کے موافق اور طرف ثانی کے مخالف بلکہ عروج مکانی کو ہم مان لین تو بھی کچھ ہمارے منافی مقصود نہیں (گو کہ عروج ملائکہ میں نیچے سے اوپر کے طرف نقل مکانی و حرکت زمانی کرنا لازمی نہیں ہے جسکی تصریح اس جگہ غیر ضروری ہے) کیونکہ ہر ملک ایک ایک اخص پر مامور ہے اور عرش سے سموات تک ہر ملک کا ایک ایک مقام معلوم ہے جیسا کہ حق سبحانہ حکایتا بزبان ملائکہ فرماتا ہے کہ **وَمَا مَنَّا إِلَّا لِمَا فَتَقَامُ مَعَكُمْ** لہذا کوئی ملک اپنے اپنے مقام سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک کا کمال اسی مقام پر

مختصر ہے جس کے لئے وہ خاص کیا گیا ہے وہی مقام معلوم اور کائناتہاے نقطہ معراج ہے لہذا اس نقطہ منتہی پر جو مرتبہ کمال ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ اونکو ایک خاص مناسبت حاصل ہوتی ہے جس کے باعث اسے اخذ احکام وغیرہ کی صلاحیت اور نہیں بالفعل ہوتی ہے اور امر و کلام بھی وقوع پاتا ہے جیسے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کائناتہاے مقام معراج بالائے عرش تھا جہاں رویت الہی حاصل ہوئی اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام معراج بالائے ارض کو وہ طور تھا جہاں کلام واقع ہوا اسی طرح احکام الہی کا صدور ملائکہ پر اسی محل میں ہوتا ہے جہاں ان کا مقام معلوم ہے یہی سر ہے کہ عروج ملائکہ کی نسبت علی التماس کے ساتھ کی گئی جو ان کا مقام معلوم یا محل صدور احکام الہی ہے۔ اور یہ مناسبت باعتبار مراتب لطافت عالم کے متفاوت ہوتی ہے یعنی ارض سے کما و لطیف ہے اور سماء سے عرش الطیف ہے لہذا ملائکہ ارض سے ملائکہ سموات کو اور ملائکہ سموات سے ملائکہ عرش کو حق سبحانہ تعالیٰ سے بہ لحاظ مناسبت مدارج لطافت کے قربت معنوی بھی زیادہ حاصل ہے اور اسی تفاضل مراتب قربت کی وجہ سے ملائکہ باعتبار اپنے مدارج کے محل ظہور تجلیات الہی ہوتے ہیں لہذا اس ذات مطلق کو ذی المعارج کہتے ہیں کیونکہ از فرش تا عرش جملہ مدارج عروج کے حسب مراتب اسی ایک ذات مطلق کے تجلی گاہ ہیں سمجھو کہ ایک دقیق سر ہے واللہ اعلم بالصواب۔

امام شعرانی نے الیواقیت میں لکھا ہے کہ فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ محقق نہیں جیسا کہ غیر فرشتوں کا عروج علویات ہی کے ساتھ خاص ہے

بلکہ فرشتوں کا جو ہمارے طرف نزول ہے وہ بھی عروج ہی ہے اس نزول میں بھی اللہ تعالیٰ کے حکم کی تعمیل ہے اور مطلق حکم اوسے کا ہے کیونکہ ہر موجود میں اللہ تعالیٰ کی ایک تجلی خاص اور اس کے طرف ایک توجہ خاص ہے کہ اللہ تعالیٰ اس موجود کا حافظ ہے کیونکہ کتاب و سنت سے ثابت ہے کہ مطلقاً اللہ تعالیٰ کے واسطے جہت علو حاصل ہے خواہ اس کی تجلی سفلیات کے طرف ہو یا علویات کے طرف جیسا کہ فرمایا اللہ تعالیٰ نے **سُبْحَانَ رَبِّكَ رَبِّكَ الْعَظِيمِ** اپنے رب کے نام کی تسبیح کر جو سب سے زیادہ اونچا ہے اور بہہ بھی نہ سہا یا کہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** یعنی وہ اللہ ہے آسمانوں میں اور زمین میں پس اس کے واسطے علو ثابت ہے خواہ اس کی تجلی آسمانوں میں ہو یا زمین میں دیکھو یہ حدیث اکابر **مَا يَكُونُ الْعَبْدُ مِنْ رَبِّهِ وَهُوَ سَاجِدٌ** اس مطلب پر کیسا ایک قرینہ قویہ ہے کہ بندہ اپنے رب سے زیادہ تر قریب جب ہوتا ہے جب سجدہ کرتا ہے پس سمجھو تو کہ علو اللہ کے واسطے ہمیشہ ثابت رہتا ہے و آخری نے لکھا ہے کہ آیت **بِالْإِيمَانِ** الیہ کی تفسیر راجع ہے مقام ملائکہ کے طرف پس عروج کرنا ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک گویا عروج کرنا طرف الہیہ کے ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایتاً **إِبْرَاهِيمَ عَلَى بَيْتِنَا** و علیہ السلام کا قول فرمایا ہے کہ **إِنِّي ذَاهِبٌ إِلَى رَبِّي** میں جاؤں گا ابوں اپنے رب کے طرف جس مقام پر جانے کا مجھے حکم ہوا ہے۔

قَالَ یہ سب تیرہ آیتیں ہیں جن سے جہت و فوق و علو واسطے خدا کے بصر تمام ثابت ہے اور جہیمہ اور معتزلہ ان آیتوں کی تاویل کرتے ہیں اور منکر ہیں صفت

استوار وجہت فوق کے۔

اقول۔ ان آیات سے تو اس ذات مطلق کافی السماوات ہونا مطلقاً ثابت ہوتا ہے بلا قید جہت مکانی کے یاں جیسے جہیمہ و معتزلہ صفت استوار یا فوق کے بلاتاویل منکرین اس طرح کرامیہ و شبہہ بھی خلاف سنت صحابہ رضی اللہ عنہم کے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی جو معنی تخت پر بیٹھنے یا ٹھہرنے کی کرتے ہیں اور صفت فوق کو جہت مکانی سے تعبیر کرتے ہیں درحقیقت یہ بھی مثل معتزلہ کے تاویل کرنیوالے اور اصل صفات استوار و فوق الہی کے منکرین اگرچہ معتزلہ اور یہ نفس تاویل میں تو برابر نظر آتے ہیں مگر معتزلہ کے تاویل میں تنزیہ الہی کے طرف زیادہ سبالغہ ہوتا ہے جس سے تعطل لازم آتا ہے اور شبہہ کی تاویل میں تشبیہ کے طرف یہاں تک غلو کیا گیا ہے کہ جس سے ذات مطلق جہت و مکان میں مقید ہو جاتی ہے پس ظاہر ہے کہ جس طرح اوکابہ کیف صفات تشابہہ کا انکار جہالت و ضلالت ہے اس طرح انکا صفات تشابہہ کی باکیف معنی ظاہری کا لینا اور تاویل کرنا بھی بدعت و ضلالت ہے **اللَّهُمَّ احْفَظْنَا مِنْهُمْ**

قال۔ فصل نچم بیان میں ادن حدیثوں کے جن سے جہت فوق و علو رواط خدا کے ثابت ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کا مطلق فوق و علو بلا قید جہت کے بے شک احوال صحیحہ سے ثابت و مسلم ہے۔

قال۔ پہلی حدیث فعلى به الى الجبار تبارك وتعالى فقال هو مكنائما

رواہ البخاری سوچئے جبریل علیہ السلام آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو طرف خدا
پس فرمایا خدا نے اور وہ اپنی جگہ پر تھا مراد جگہ سے اس جگہ عرش ہے اس حدیث سے
علو و استوار دونوں ثابت ہے۔

اقول۔ بیان مکان اللہ سے جگہ مراد لینے اور اسکو عرش کے ساتھ مخصوص کرنا
کوئی حق حاصل نہیں ہے کیونکہ اگر بیان مکان اللہ سے یہی متعارف جگہ مراد ہے
جو وقت واحد میں دو جسموں کا محل نہیں ہو سکتی تو پھر ایام اللہ سے یہی دن مراد لوگ
جو آفتاب کی گردش سے پیدا ہوتے ہیں تعالیٰ اللہ عما کیسہ کون بالفرض اگر اس
جگہ مکان اللہ سے عرش ہی اس کے رہنے کی جگہ مراد لین تو پھر فرمائی کہ عرش
صحیح تر مذہبی کے کیا معنی ہونگے کہ قبل از خلق کے حق سبحانہ تعالیٰ سما میں تھا۔ اور
عرش کو پیدا کیا پانی پر۔ کیا ان ہر دو حصوں کے مفہوم کو اس طرح ربط دوسکے کہ قبل از
خلق کے تو اللہ جل شانہ کا ٹھکانہ عما تھا۔ اور بعد خلق عرش کے عرش اس کا مکان
ہو گیا تو کیا پھر اس صورت میں بہت بدل مکان کا اسکی شان قدم اعلان گما کا
میں حدوث کو جگہ نہ دے گا۔ اور کیا یہ حدیث مکان کا اس لامکانی کی شان کو
ستلزم مکان کا نہ بنا دے گا قسبحان اللہ رب العرش عما یصفون۔

اب ہم اس امر کو بیان تسلیم بھی کر لیتے ہیں کہ مکان اللہ سے عرش مراد ہے تو پھر
بیت اللہ کے نسبت کیا کہیگا جسکے نسبت یہ ارشاد ہے کہ ان کلما یبکی
للطایفین اس اعتبار سے تو بیت اللہ ہی ہمیشہ کا ٹھکانہ ہونا چاہئے تھا نہ تخت
(عرش) جو گاہے ماہے جلوس کی جگہ ہے وما قد مر اللہ حق قد رجا
در حالیکہ خانہ کعبہ کے نسبت بیت اللہ کی اصناف تشریفی کا یقین کرتے ہو

تو عرش کے نسبت مکان کی اضافت کو بھی تشریفی کا کیوں گمان نہیں کرتے
تاکہ ان تمام یہود و جہگڑوں سے نجات ملے۔

اب رہا یہ امر کہ اس حدیث سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا علو و استواء ثابت ہونے
سے وہ جہت و مکان و تخیل ثابت نہیں ہو سکتا جو مرکوز خاطر ہے کیونکہ اس حدیث
میں نہ کوئی لفظ علو کا واقع ہے اور نہ استواء کا ہے شاید مکان کے لفظ سے
استواء نکالا گیا ہوگا کیونکہ استواء کے معنی ٹہرنے کے ہوتے ہیں اور مکان بھی ٹہرنے
جگہ ہے لیکن یہ ایک نہایت بیہودہ تاویل باطلہ ہے اور جبرئیل علی نبینا
وعلیہ السلام کا چہرے کے طرف سے چڑھنے سے جہت علو کا نکالا گیا ہوگا حالانکہ
یہ قیاس بھی غلط ہے کیونکہ جبرئیل علیہ السلام کسے چڑھتا اپنے مقام معلوم تھا
اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا چڑھنا اپنے اوس منہلے نقطہ معراج تک تھا
جہاں جبار کے ساتھ ایک خاص مناسبت کے پیدا ہونے سے نسبت قربت کی
بالفضل ہوئی تھی یہ ایک نہایت دقیق سر معراج نبوی صلی اللہ علیہ وسلم
جسکے سمجھنے کی اکثرین کو طاقت نہیں خدا جسکو چاہتا ہے سمجھا دیتا ہے ذلک
فَضْلُ اللَّهِ يُؤْتِيهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ۔

قال۔ دوسری حدیث [رُجِعَ إِلَى رَبِّكَ مَا دَاكَ الْفَارِغِي] کہا سوسے علیہ السلام
نے آنحضرت کو پہر جاؤ اپنے رب کے طرف یعنی واسطے کم کرانے تقدار نماز کے یہ
پہر جانا جہت فوق جانب عرش کے تھا۔

اقول۔ سابق بیان کر دیا گیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ مراتب
کے مدارج مختلف ہیں اور آپ کا مرتبہ کمال فوق عرش تھا جو بعد عروج مقام معلوم

کے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے ساتھ ایک خاص مناسبت حاصل ہوئی تھی جس کے باعث امر و کلام وقوع پانا تھا جیسے کہ موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کا مقام عروج جو تہذیب کمال تھا بالائے ارض کو وہ طور تھا غرض اسی خصوصیت کے وجہ سے آپ کو حضرت موسیٰ **إِن جِئَ إِلَىٰ آيَاتِ رَبِّكَ** فرماتے تھے یعنی یہ رجوع اوس مقام معلوم تک تھا جہاں کلام الہی وقوع پانا تھا یہی سمت ہے کہ آدم علی نبینا وعلیہ السلام وغیرہ بیوں نے بنی صالح کے نام سے آپ کو پکارا کئے اور موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام ہر بار **آيَاتِ رَبِّكَ** میں رب کی اضافت آپ ہی کے طرف فرمایا کئے پس یہ خصوصیت بلحاظ آپ کے کمال صلاحیت کے تھی جو اس وقت آثار قربت و انوار ربوبیت کے ظاہر اور پکی ذات ستودہ صفات مظہر تجلیات انوار ربانی بنی تھی پس اگر سر مو بھی اس سرچشمہ نبوی کا کشف ہو جاوے گا تو یہیں سے تحت و فوق کا سب جگہ ٹاٹ جاوے گا چنانچہ مولانا عبدالحق محدث دہلوی تکمیل الایمان میں فرماتے ہیں کہ تحقیق ابن نبیست بمعرفت علم اللہ و روحانیات شود کہ از خفیف و مضیق جہت و زمان و مسافت برون است الخ۔

قال تبسری حدیث اَنَا اَمِينٌ مِّنْ فِی السَّمَاءِ مُتَّفِقٌ عَلَیْهِ مِیْنِ اَمِیْنِ ہوں اس شخص کا جو آسمان پر ہے مراد آسمان سے اس جگہ عرش ہے بطریق مجاز **اقول**۔ واہ جناب کیا خوب یہاں تو آپ نے دوسرا ہی پہلو بدلائبک تو آپ نے ظاہری لغوی ایسی معنی کے لینے پر زور پر زور دیا ہے تھے جسکو ایک جاہل بیانی بھی سمجھ جاسکے اسی بنیاد پر تو **استغوی علی العرش** کی معنی تخت پر بیٹھنا یا بیٹھنے کے لئے جاتے تھے گو کہ عرش و استوار کے لغوی معنی اور بھی تھے مگر سب سے زیادہ

صاف معنی تخت پر بیٹھنے یا ہارنے کے تھے جسکو ایک جاہل دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ فوق کا لفظ کلام عرب میں فوقیت ربی و فوقیت مکانی دونوں معنوں میں مستعمل تھا مگر حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت مکانی ہی لیگنی تھی کیونکہ فوق کے ظاہری معنی ہر جاہل دیہاتی جہت مکانی ہی کی سمجھتا تھا۔

تو پھر فرمائے کہ اس اصول کو لغت ہمارے کے نسبت یہاں آپس کیوں ترک کر دیا سارے کی ظاہری معنی کوئی دیہاتی تو کیا بلکہ شہری بھی عرش کی نہ سمجھیکا۔ پس اس جگہ ایسی کوئی مصیبت آن پڑی تھی جو معنی حقیقی ہمارے کو چھوڑ کر محض عرش مراد لیا جاتا ہے ایسا نہ کہ کہیں آگے چلکر اس آیت کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** میں بھی **فِي الْأَرْضِ** سے مراد مجازاً اعلیٰ العرش ہی لینے لگو تو پھر بڑی شکل بڑگی

اگر آپ کو مجازاً ہمارے مراد عرش ہی کا لینا منظور تھا تو **أَمِنْكُمْ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ** وغیرہ کی پچھلی آیتوں میں اس قاعدہ کو کیوں آپ فراموش کر گئے تھے کاش کہ اول ہی یہ کہہ دیتے کہ جس آیت و حدیث میں کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا **فِي السَّمَاوَاتِ** یا **فِي الْأَرْضِ** وغیرہ ہونیکا ذکر آوے وہاں علی العرش ہی مراد ہے تو جگہ پر ہی ٹوٹ جاتا لیکن اس وقت شاید ایک دوسری مصیبت کا سامنا یہ ہوتا کہ فرق مخالف اسی تاویل کو لوٹ کر بطریق محجاز کے علی العرش سے مراد علی السماوات لے لیتا تو پھر کیا کیا جاتا اس وقت بجز اس کے کہ ایسی تاویل کرنے سے منع کریں کچھ بن نہ پڑتا۔

خیر ہم آپ کے خاطر سے تہوڑی دیر کے لئے اس مجازی حل کو مان بھی لیں کہ

فی السما سے مراد علی العرش ہے تو اس آیت کریمہ وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَاوَاتِ مِنْ
 سات عرش کا مراد لینا خلافت واقع ہوگا والا استوی علی العرش کی قید بال جہاں
 کہا ہے جہاں نے ردین اسکے کہ مہج سے مراد یہاں ملائکہ ہیں نہ اللہ تعالیٰ کیونکہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بخین تصریح کی ہے سات اس تخصیص کے
 تو پہر یہ کہان سے معلوم ہوا کہ مہج سے مراد ملائکہ نہیں ہو سکتے ہیں کیونکہ ملائکہ
 کا مقر آسمان ہے اور وہ اعلم ہیں اللہ کے سات اور اطلاع ہے اونکو قرب یہ
 اللہ کے اور جلتے ہیں وہ اس بات کو کہ رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اثین
قال۔ جو تھی حدیث لونڈی کی ہے قال اِنَّ اللّٰهَ قَالَ فِي السَّمَاوَاتِ اَلَمْ يَكُنْ
 اَنَّا قَالَتْ اِنَّكَ رَسُولُ اللّٰهِ قَالَ اَعْتَقَهَا فَاَيْهَا مَوْصِيَّةٌ (مسلم) فرمایا اللہ
 کہان ہے کہا آسمان میں کہا میں کون ہوں کہا تم رسول ہو خدا کے فرمایا آزاد
 کراؤ سو کہ یہ ایمان والی ہے اور دوسری روایت میں ہے کہ اشارہ کیا اوس
 طرف آسمان کے اور یہ حدیث کئے طریق سے مروی ہے اور پوچھا حضرت کا
 لفظ سے کہ اللہ کہان ہے دلالت صریح کرتا ہے تعین جہت فوق و علو پر واسطہ
 خدا کے۔

اقول۔ اسی مضمون کے اور چند احادیث معاویہ بن الحکم اور عمر بن الحکم و محمد
 بن الشریف و ابوہریرہ و ابن عباس و عبدالرحمن وغیرہم رضی اللہ عنہم سے مروی
 ہیں مگر یہ سب کے سب کم عقل لونڈیوں ہی کے مقابلہ میں واقع ہوئے ہیں
 یعنی اپنے جاریہ سے ہی سوال کیا کہ اِنَّ اللّٰهَ اَدَسَ کے جواب میں لونڈی نے
 لمجاظ اپنے فہم کے فَكشَادَتْ اِلَى السَّمَاءِ يَا قَالَتْ فِي السَّمَاءِ پس اس قسم کا سوال

و جواب خواہے جاریہ کے جو نہایت کم عقل ہوتے ہیں کسی عقلی و فہم کے در بیان واقع ہونا ہر ذی علم کے لئے بہت بڑا قرینہ ہے آپ کے منشاء اصلی کے دریافت کرنے پر یعنی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا پوچھنا اس لفظ سے کہ اللہ کہاں ہے دلالت صریح کرتا ہے اوس کے عقیدہ کے امتحان پر کیونکہ یہ لونیڈی جو نو مسلمہ سختی قبل از اسلام کے ایام جہالت میں اپنے معبود کو زمین پر دیکھتی اور پوجتی تھی جبکہ اوس نے فی السما کہی تو گویا اوسکا یہ کہنا دراصل زمینی معبود باطل کی نفی کا اقرار تھا اسی نفی شرک کی وجہ سے اس امتحان میں وہ مومنہ ٹھہری کیونکہ ایمان مشتمل ہے تصدیق توحید و رسالت پر جبکہ توحید کے ساتھ جہت فوق کی تصدیق شرط بارکن ایمان نہیں ہے تو یہ تعین جہت فوق کا واسطے خدا کے کہنا ثابت ہو گیا بعضوں نے بوقت دعا آسمان کے طرف ماتہ اٹھانے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا بھت فوق سماء پر ہونیکا جو استدلال کیا ہے اس لئے وہ صحیح نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بوقت دعا کے مونہ آسمان کے طرف نہ کرو جیسا کہ بخاری نے انس رضی اللہ عنہ سے اور مسلم نے ابو ہریرہ و جابر سے اور سنائی و ابوداؤد و ابن ماجہ نے ابن عمر و جابر و انس رضی اللہ تعالیٰ عنہم سے بالفاظ مختلف روایت کی ہے پس بوقت دعا کے آسمان کے طرف مونہ کر نیکی مخالفت اور قبلہ کے طرف مونہ کرنے کی اجازت قرینہ قوی ہے رفع تو ہم جہت سماء و نفی قید مکانی اور تعالیٰ جل شانہ پر خیا خیر حسن بصری و مجاہد و سخاک سے مروی ہے کہ جب آئیہ کر میہ اذ عومنی استجب لکم کی نازل ہوئی تو لوگوں نے پوچھا کہ ہم کہہ رہے تھے کہ ایت نازل ہوئی کہ فاینا تولوا فثم وجہ اللہ

یہی ہے جو ہر جا ہو متوجہ ہو کر مانگو کہ اللہ تعالیٰ ہر کہیں ہے۔ جس سے وہ قید جہت فوق کی عام و مطلق ہو گئی باوصف اسکے واسطے حصول مدعا کے بوقت دعا آسمان کے طرف ہاتھ اٹھانا دلالت کرتا ہے اس بات پر کہ آسمان گنجینہ رزق و نعمتہا گونا گوں ہے کما قال اللہ تعالیٰ وَفِي السَّمَاءِ رِزْقًا كَثِيرًا وَمَا تَوْعَدُوا نَبْسٌ جِیسے کہ وقت عبادت کے کعبہ قبلہ صلوٰۃ ہے اسی طرح بوقت حاجت کے آسمان قبلہ دعا ہوا واللہ اعلم بالصواب۔

پس اگر آسمان قبلہ دعا ہو نیکی وجہ سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی التماس و تابت ہو جاوے گا تو زمین پر خانہ کعبہ کے قبلہ عبادت ہونے سے اور سجدہ خدایں پر واقع ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کافی الارض ہونا بھی لازم آجائے کیونکہ سجدہ سے حق سبحانہ تعالیٰ کا تقرب حاصل ہوتا ہے بلکہ بحکم وَابْتَغُوا الْوَقْدَیْنِ زَمِیْنِ پر سجدہ کرتے ہی خداوند تعالیٰ سے وہ قریب ہو جاتا ہے۔

قال۔ حدیث بالجوبین رَبَّنَا اللَّهُ الَّذِیْ فِی السَّمَاءِ سَآوَاهُ أَبُو دَاوُدَ رَیَ رَبَّ هَآرَاوَهَ اللَّهُ هُوَ آسَمَانِیْنِ هُوَ اَسْمِنُ بَحْیْ کَمَالِ صِرَاحَتِ هُوَ جِہْتِ فَوْقِ کی اور بنظر مفہوم مخالف کے نفی ہے جہت تحت کی۔

اقول۔ جبکہ بصراحت تمام یہ کہا گیا کہ ہمارا رب وہ اللہ ہے جو آسمان میں ہے تو اس کا مفہوم مخالف یہ ہو گا کہ جو اللہ عرش پر ہے وہ ہمارا رب نہیں کَعُوْدُ بِاللَّهِ مِنْ ذُلِّکَ۔

یا آنکہ جب اس حدیث سے یہ استدلال کیا جاسکتا ہے کہ بوجہ کمال صراحت ہونے جہت فوق کے مفہوم مخالف جہت تحت کی نفی ہو جاتی ہے تو پھر استدلال

کیونکہ نہیں کیا جاسکیگا کہ اس حدیث میں بوجہ کمال صراحت ہونے فی السماء کے
مفہوم مخالفت علی العرش کی نفی ہو جاوے گی۔ کیونکہ عرش بحیث فوق ہے اور نہایت
تحت عرض یہ سب نا فہمی کے تقیدات ہیں۔

قال۔ چٹی حدیث اَدْحَمُوا مِنِّي اَلْاَرْضَ يَرْحَمُكُمْ مَن فِي السَّمَاءِ رَوَاهُ
الْإِمْدَادِيُّ رحمہ کر دوس شخص پر جو زمین میں ہے رحم کرے گا تم پر وہ شخص جو آسمان
میں ہے یعنی خدا بہ حدیث حسن صحیح ہے۔

اقول۔ رحمن کا استواء علی العرش ہے یعنی رحمت عامہ کا نزول
سماء پر ہوتا ہے اور یہاں سے تفصیل پاتی ہے کیونکہ سماء بھی تجلی گاہ رحمت ہے
اور یہیں سے نزول رحمت کا بندون پر ہوتا ہے۔ پس اس سے اس ذات
مطلق کا آسمان کے سوائے اور کہیں نہ ہونا ثابت نہیں ہوتا حافظ سیوطی رحمہ
علیہ نے مرقات الصعود میں کہا ہے کہ من فی السماء میں مراد من سے ملائکہ ہیں
جیسے کہ دوسری حدیث میں یَرْحَمُكُمْ اَهْلُ السَّمَاءِ وارد ہے۔

قال۔ حدیث ساتویں روایت اهل جنت میں خدا کو فَاذْكَا الزَّيْتُ قُلُوبُكُمْ
عَلَيْهِمْ مِّنْ فَوْقِهِمْ رَوَاهُ ابْنُ مَاجَةَ سَوِيكَابُ رَبِّ نَے جہانگاہ ادن پر اوج کے
اد پر سے کیونکہ جنت نیچے عرش کے ہوگی اور رحمت اوسکی خدا کا عرش ہوگا۔
اقول۔ اس کے اوپر بھی تو اپنے حق سبحانہ تعالیٰ کو فی السماء ثابت کیا تھا مگر
اس قدر جلد بھول گئے کہ ساتھ ہی اس کو ساتون آسمانوں کے بار کر دیا۔ حیرت
کامل حدیث کا ترجمہ سنئے کہ ایں میں اهل جنت نعیم میں ہونگے چلیگا ادن پر ایک
نور۔ پس وہ لوگ سر اٹھا دیں گے ناگاہ رب تعالیٰ ظاہر ہوگا ادن پر اس سے

اون کے پس کہیگا۔ السلام علیکم اے اہل جنت۔

پس اس کامل حدیث کے مضمون سے اہل جنت پر حق سبحانہ تعالیٰ کا ظہور بہ تجلی نورانی ہونا ظاہر ہوتا ہے کیونکہ دار جنت میں اوپر کے طرف سے نور کا چلنا اور اوسین حق ظہور فرما کر السلام علیکم کہنا بعینہ ایسا ہی ہے جیسا کہ علی الارض وادی مقدس طوبی پر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام پر بصورت نار کے حق سبحانہ تعالیٰ نے تجلی ہو کر ارشاد فرمایا تھا کہ اِنِّیْ اَنَا رَبُّکَ فَالْخَلْعُ تَحْلِیْکَ اِنَّکَ بِالْوَادِیْ مُقْبِلٌ طوبیٰ غرض اہل جنت پر بہ تجلی نورانی ظاہر ہونے سے حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بیٹھ کر اہل جنت کو اوپر کی جنت سے جہانگشا ثابت نہیں ہوتا کیونکہ اگر ہم اوس کے ظہور کے کیفیت کو جہانگشہ کے صورت پر تسلیم کریں تو پھر اس حدیث صحیح کے کیا معنی ہونگے کہ اِنَّا هُمْ رَبُّ الْعَالَمِیْنَ قَالَ فَاذْهَبْ عَنْکَ یٰحٰمٰنُ یَبْعُ كُلِّ اُمَّةٍ مَّا کَانَتَ تَعْبُدُ قَالَ وَاَدْبَا فَاذْهَبْنَا النَّاسُ فِی الدُّنْیَا اَفْقَرُ مَّا کُنَّا اِلَیْھُمْ وَلَکُمْ نَصَابِحُھُمْ الْحَدِیْثُ مُتَّفَقٌ عَلَیْہِ اَدَّے گا اوسکے پاس پروردگار عالم کا کہیگا کسا انتظار کرتے ہو تم حالانکہ ہر گروہ اپنے معبود کے پیچھے ہو لیا کہیں گے وہ اے رب ہمارے ہم جدا ہو گئے تھے اُن لوگوں سے دنیا میں در حالیکہ زیادہ حاجت مند تھے ہم طرف اون کے باوجود اس کے مصاحبت نہیں کئے ہم ادنیٰ فقط غرض عرصات قیامت میں بنوین برحق سبحانہ تعالیٰ کا یہ ظہور بصورت تشبیہ کے اوپر کے جنت سے نہوگا بلکہ اوسکے روبرو سے آویگا اور یہ تمام باتیں گریگا تو اب فرمائی کہ عرصات قیامت میں بھی مثل دار جنت کے عرش پر بیٹھ کر اوپر کے طرف سے جہانگشہ

ضرورت کیونکہ نہیں پیش آئی۔ شاید اسکا یہ جواب ہوگا کہ عرصات قیامت میں حق سبحانہ تعالیٰ عرش کے اوپر سے نیچے اتر آوے گا اور پھر بعد دخول جنت کے عرش پر بیٹھ کر جہانگار کیا منصب کا نہ و تعالیٰ اِنَّمَا يَقُولُ فَمَنْ عُلُوًّا كُنْتُمْ بَنِي آدَمَ اصل قوسیم ہے کہ اس ذات پاک کی مطلقیت و نزاہت کی لاعلمی ان تمام خرابیوں اور بد عقیدوں کا باعث ہوئی ہے حالانکہ وہ ذات مطلق باوجود طور و صورت و شبہ و ہم کے بھی منزو ہے اور یہ ظہور اسکا بصورت شبہ کے حلول و اتحاد کی شان میں نہیں ہے لہذا اسکی اس شان ظہور میں تغیر و تبدل و تحول و تنزل مکانی و زمانی وغیرہ کو ہرگز دخل نہیں ہوتا خدا جسکو چاہتا ہے ان اپنے اسرار ربوبیت سے آگاہ فرماتا ہے ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ

قال۔ حدیث آٹھویں کہ نَزَلَ رَبُّنَا كُلَّ لَيْلَةٍ إِلَى السَّمَاءِ الدُّنْيَا مُتَفَقِّعًا ^{علیہ} اترتا ہے رات ہمارا ہر رات طرف آسمان دنیا کے اس حدیث سے جس طرح جنت علو ثابت ہوئی ہے اسی طرح ایک صفت نزول بھی ثابت ہوئی اور یہ بھی ایسا لازم واجب ہے اور کیفیت اسکی نامعلوم۔

اقول۔ اول تو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو محبت فوق مکان عرش پر ٹہرا کر پہنچا کہ دنیا کہ ہر رات کو آسمان دنیا پر اترتا ہے تو آخر اسکی کیا معنی ہونگے۔ ظاہری معنی تو اسکی یہی ہونگے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس جو ہمیشہ عرش کا رہنے والا ہے اور پر کے جہت عرش سے نیچے کے جہت سما و دنیا پر اترتا ہے باوجود اسقدر وضاحت کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نزول کے معنی کو بیان کر دینے کے جسکو ہر عامی دیہاتی سمجھ جائے کہ صرف اسقدر کہ دنیا کہ کیفیت اسکی نہ معلوم ہے معنی دار و در

و حرکت کے نہیں ہیں جو اشخاص اور احبام کو لازم ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ جسم نہیں
 اب رہا یہ امر کہ چہرہ اسکی کیا معنی ہیں۔ ہر عامی دیہاتی کے لئے یہ جواب کافی ہے
 کہ جب تم نے آسمان سے اونٹ بکری کے نزول کی معنی کو نہیں سمجھا تو چہرہ تم ^{تعالیٰ} حق
 و تقدس کے نزول کو کیونکر سمجھ سکو گے۔

کامل حدیث کا ترجمہ یہ ہے ابو ہریرہ رضی اللہ عنہ نے کہا کہ فرمایا رسول صلی اللہ
 و علیہ وآلہ وسلم نے نزول فرمایا ہے رب ہمارا برکت والا اور بلند مرتبہ والا
 ہر رات طرف آسمان دنیا کے جب باقی رہتی ہے آخر کی تہائی رات اور فرماتا ہے
 کہ کون ہے کہ مجھ سے سوال کرے میں قبول کروں۔ اور کون ہے مجھ سے مانگے
 میں اؤسکو دوں اور کون ہے مجھ سے بخشش چاہے میں اؤسکو بخش دوں تو فرمائی
 یس جن لوگوں نے اس حدیث میں حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لفظ نزول سے
 اتر نیکی ایسی معنی ظاہری مراد لینا چاہا ہے جسکو ہر عامی جاہل دیہاتی بھی سمجھ سکتے
 لیکن ان کے یہ سمجھنے کے بعد بھی پہلے یہام اؤسکا کیونکر دفع ہوگا اور کس طرح
 سمجھا جائے کہ اپنے بندوں کو پکارنے کے لئے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس اپنے
 عرش سے سماء دنیا پر اتر آئے عید بھی تو اؤسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا جب کہ
 اؤسکا پکارنا سنائی نہیں دیتا یا سنائی دنیا ضرور بھی نہیں تو پھر سماء دنیا پر اتر کر
 پکارنے سے کیا فائدہ ہوگا۔ یوں تو اس طرح کا پکارنا اؤسکو اپنے عرش کے اوپر
 سے بھی ممکن تھا۔

اسکی ایسی مثال ہے جیسے کہ ایک شخص مشرق کا رہنے والا مغرب والے کو پکارے
 یا اؤسکو کچھ سنائیے لئے چند قدم مغرب کے طرف بڑھ کر پکارنے لگے حالانکہ وہ جانتا

کہ مغرب والا اس سے بھی نہیں سن سکتا پس اوسکا چند قدم بڑھنا باطل ہوا تو یہ
 اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں یہ ظاہری معنی نزول کے بھی بالکل
 ٹھہرے بلکہ یہاں ایسے معنی مراد ہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو کیونکہ تنزیہ ذات
 کا نقصان بھی مخالفت عقل و نقل ہے۔ لہذا ضرور ہے کہ یہاں لفظ نزول
 سے اوسکی صورت مراد نہیں ہے بلکہ اوسکا نتیجہ مراد ہے صورت نزول کی تو یہ
 کہ کسی چیز کا اوسکی بہت سے نیچے کے طرف حرکت کر کے اترا آنا ہے اور اوس کا
 نتیجہ یہ ہے کہ وہ چیز محل تختانی میں باقی جاوے۔ پس کسی شے کا پایا جانا بعینہ
 اوسکا ظاہر ہونا ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ صورت نزول کی تو محال
 مگر نتیجہ نزول کا محال نہیں ہے چنانچہ اس قسم کے استعارات جو بلاغت پر محمول
 ہیں اکثر جگہ قرآن مجید میں پائے جاتے ہیں مثلاً وَنُفِثَ فِيهِمِ رُوحَہِ
 ۱۴۲ ع میں حق سبحانہ تعالیٰ کا پہونکنا اوس حالت یا فعل سے مراد ہے جس
 روح کا نور قالب آدم میں مشتعل ہو جاوے اگرچہ لفظ نفخ کے دو مراد ہوتے ہیں
 ایک تو نفخ کی صورت اور دوسرا نفخ کی غرض یعنی اوسکا نتیجہ نفخ کی صورت
 تو یہ ہے کہ پہونکنے والے کے پیٹ سے اوس چیز میں مونہ کی راہ ہو کر لبون کی حرکت
 سے ہوا پہونچانی ہے چنانچہ جس چیز پر وہ پہونکتا ہے تاکہ وہ شے مثلاً لکڑی آگ سے
 سلگ جائے۔ پس یہ صورت پہونکنے کی آگ روشن ہونیکا سبب بڑی ہے لہذا
 یہ صورت پہونکنے کی جو قالب آدم میں نور روح کے مشتعل ہونیکا سبب بڑی ہے
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت محال ہے لیکن مسبب یعنی عامل متعارف
 کا جو نفخ کا نتیجہ ہے بغیر از صورت نفخ کے محال نہیں ہے لہذا اس فعل کو جس سے

مُسَبَّب پایا جاتا ہے کناۃً سبب سے تعبیر کرتے ہیں اگرچہ استعارہ کا
 ضل مستعار منہ کی صورت پر نہوا سکی مثال اس قول الہی میں ہے **عَصَبُ اللّٰهِ**
عَلَيْكُمْ ۲۸ ع ۲ غصہ ہوا اللہ تعالیٰ اور نہوا فَانْقَمْنَا مِنْهُمْ ۲۵ ع ۱ پس بد لالیہ ہنہ
 اودن سے۔ ان دونوں صورتوں میں غصہ کی صورت وہ تبدیل حالت ہے
 جو غصہ کرنیوالے میں پائی جاتی ہے اسی سبب سے وہ فعل غصہ کا واقع ہوتا ہے
 اور اود کا نتیجہ منغضب علیہم کی ہلاکت یا اود کا ستانا یا تکلیف کا پہونچانا ہوتا ہے
 پس خوب سمجھو جیسا کہ بیان حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس نے ہلاکت کو جو نتیجہ غضب
 بلفظ غصہ استعارہ کیا اور نتیجہ انتقام کو بلفظ انتقام کناۃً فرمایا اسی طرح
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی نتیجہ نزول کو جو ظہور محل تحفانی ہے بلفظ
 نزول استعارہ فرمایا ہے پس اس نتیجہ نزول سے جو وہ ظہور محل تحفانی ہے
 ظہور محل فوقانی کا لازم نہیں آتا وَاللّٰهِ الْمَثَلُ الْأَكْمَلُ جیسا کہ آفتاب طشت
 میں یا شخص آئینہ میں ظاہر ہونے سے انتقال مکانی لازم نہیں آتا بلکہ شخص
 واحد باوجود آئینہ نامے متعدد میں ظہور کرنے کے بذاتہ و باوصافہ بجال خود ہوتا ہے
 کسی طرح کا تغیر و تبدل و تحول اودکی ذات و صفات میں راہ نہیں پاتا تو یہ حق
 سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت بہ امر کیوں بعید خیال کیا جاتا ہے **فَاعْتَبِرُوا**
يَا اُولٰٓئِی الْاَبْصَارِ۔

بیان بالا سے ظاہر ہو گیا کہ یہاں لفظ نزول سے ظہور مراد لینے میں کوئی
 قیاحت لازم نہیں آتی اگرچہ کہ وہ ظاہر ہے مگر باختلاف استعداد محل
 یعنی مظاہر کے ظہور کے اعتبارات بھی مختلف ہوتے ہیں جیسا کہ آئینوں میں

بسبب صفائی و کدورت کے نور کا ظہور بھی متفاوت ہوتا رہتا ہے مثلاً جس آئینہ میں فیضان نور کے لینے کی پوری صلاحیت حاصل ہو۔ اور درمیان کوئی چیز بھی حائل نہ ہو تو آفتاب جو بذاتہ منور ہے اس آئینہ میں ظاہر ہوتا ہے گو کہ آفتاب بذاتہ ظاہر ہے مگر باعتبار مظاہر کے بھی آفتاب ظاہر کہلاتا ہے۔

ہر چند کہ فیضانِ رحمانی عام ہے مگر باعتبار اختلاف استعداد و صلاحیت مظاہر کے ظہور فیضان بھی متفاوت ہوتا ہے اسکا منظر اعلیٰ و اخص عرش ہے جس پر استوار رحمن کا حامل ہے اَللّٰھُمَّ عَلَیْکَ اَلْعَرْشُ اَیْنَ تَوٰی یَغْنِیْ عَرْشُ مِیْنِ کَمَالِ تَسْوِیْتِ کِی وجہ سے فیضانِ رحمانی کے استفاضہ و افاضہ کی تمام صلاحیت بالفعل ہوتے ہی رحمان کے ساتھ ایک خاص نسبت حاصل ہو گئی جو وہ عبارت ہے استوار سے لہذا یہ استوار عرش کے ساتھ مخصوص ہے کیونکہ دوسرے مظاہر جو تحت عرش واقع ہیں اور مین بہ تسویت افاضہ و فاضہ نامہ استفاضہ کی حامل نہیں ہے کیونکہ سمادات پر فیضانِ رحمانی عرش ہی توسط سے پہنچتا ہے۔

اگرچہ سماء و دنیا بھی رب ہی کا ایک مظہر ہے بلکہ ہر ذرہ بھی اسی ایک ذات کا مظہر مگر کسی خاص صفت یا غرض و مناسبت کے اظہار کے لئے اسکا ذکر خاص بھی کیا جاتا ہے جیسا کہ حدیث بالا میں سماء و دنیا پر خصوصیت اوقات کے اسکی تجلی کا ذکر صفت خاص کیا گیا جو اجابت دعا کے متعلق ہے کیونکہ تمام اسباب انجاء حاجات کے سماء و دنیا میں مقدر ہیں لہذا جن ظہور اسباب کے لئے دعا کی شرط مقدم ہے اسکا محل صفت ایجابی کے ساتھ سماء و دنیا بوقت

نصف اللیل یا ثلث شب خاص کیا گیا پس یہ خصوصیت اوقات اجابت دعا کی باعتبار خصوصیت افراد دعا کرنے والوں کے ہے والا دور رب العالمین حکم آدھوئی اسکی ثلث لکھے ۲۴ ع ۱۱ ہر وقت نصف استجاب کے متجلی ہے جیسا کہ خود اس حدیث کا مفہوم بھی ایسا موید ہے کیونکہ کہہ سہائے شمسی کا زمین پر محیط ہے لہذا لحاظ دو شمس کے ہر نقطہ زمین پر ثلث شب کا ہر آن دورہ جاری رہتا ہے پس اس صورت میں نزول یا ظہور کی قید کسی ایک مقام میں نہیں باخر ثلث شب نہونی کیونکہ حکم اس حدیث کا ایجاب دعا میں عام ہے جو تمام افراد عالم دنیا پر شامل ہے جیسے کہ ثلث شب کا دورہ بھی تمام اقطار دنیا پر حاصل ہے لہذا لامحالہ ہمارے دنیا پر نزول دوامی حق سبحانہ تعالیٰ کا متحقق ہوا جو منافی صعود مکانی ہے (یاد رہے کہ اگر بیان نزول کی وہی معنی ظاہری اور پر کے جہت سے نیچے کی طرف اترنے کی بجائے تو پہر عرش پر صعود ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ ہر آن ثلث شب کا دورہ روسے زمین پر علی التسلل جاری رہتا ہے تو پہر وقوع صعود کا کیونکر تا قہ آتا)

باوجود اس تجلی دوامی نصف استجاب دعا کے پہر قید وقت کی باعتبار وقوع بعض شرائط دعا مثل خشوع و خضوع و فراغ دلی و خاطر جمعی وغیرہ امور کے ہونے ان تمام شرائط کا وقوع ببقابلہ دیگر اوقات کے ثلث آخر شب میں بطور کامل ہوتا ہے لہذا جمیع اقطار ارض پر تمام افراد عالم کو آخر شب تہجد کی جو افضل عبادت ہے ترغیب دی اور دعا کے لئے جو فتح العبادۃ ہے رغبت بڑائی تاکہ خواب غفلت سے بچ سکیں اور استغاثہ رحمت الہی کے طلبگار ہیں وَاللّٰهُ اَعْلَمُ بِالْصَّوَابِ

قال۔ حدیث نوین مُفَضِّلُجُ الدِّینِ بَأْتُوا فیکُمْ سَرَاوَاهُ الْجَارِدِیُّ وَمُسْلِمٌ مِمَّنْ
چڑھتے ہیں وہ فرشتے جو رات کو رہے تھے تم میں اپنے خدا کے طرف عروج اور پر
طرف چڑھنے کو کہتے ہیں جیسا کہ گزر چکا۔

اقول۔ ان ملائکہ کا اپنے مقام معلوم تک عروج کرنا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے
مطلوبت ذاتی کے منافی نہیں ہے جسکا بیان آیت ہنزوم کے معنی میں گذر
قال۔ دسویں حدیث اَلَا کَانَ الَّذِیْ فِی السَّمَاءِ عَلَیْهَا اَنْتَاجُ مِثْلِ
مکروہ شخص جو آسمان میں ہے خفا ہوگا اوس عورت پر اپنے جو خاوند کے بلا کے
اوس کے پاس نہ جاوے۔

اقول۔ اس حدیث سے بھی کوئی مطلب برآمد نہیں ہو سکتا کیونکہ اس جہت
سما کی تشبیہ بھی منافی تنزیہ الہی نہیں ہے۔ شیخ عبدالحق دہلوی کے کَانَ الَّذِیْ
فِی السَّمَاءِ کے ترجمہ میں لکھا ہے کہ آن کس کو در آسمان است و تواند مراد بالَّذِیْ
فِی السَّمَاءِ ذات مقدس الہی تعالیٰ باشد باعتبار امر و کمال قدرت و سے سبحانہ تعالیٰ
در آن عالم و طبیعتی گفتہ چون تعبیر کردہ می شود از رحمت و غضب الہی تعالیٰ و قرب
و نزول و سے بطلق تعبیر کردہ می شود آسمان مذکور و در حقیقت این از تشابہات
است و حکم آن معلوم است۔

قال۔ گیارہویں حدیث اَللّٰهُمَّ اِنَّکَ وَاِیْحَدِیْ السَّمَاءِ وَاَنَا وَاِیْحَدِیْ الْاَرْضِ
وَسَنَدٌ حَسَنٌ جب ابراہیم علیہ السلام کو آگ میں ڈالا تو انہوں نے کہا
اللہ بیشک تو ایک ہی ہے آسمان میں اور میں ایک مسلمان ہوں زمین میں
اس سے معلوم ہوا کہ ملت ابراہیمی میں بھی یہی بات مقرر تھی کہ خدا آسمان پر ہے

اور ہماری ملت وہی حنیفی ہے الا ما اشار اللہ تعالیٰ۔

اقول۔ اوس ذات مطلق کے فی السما ہونیکے نسبت جن جن دلائل سے ثابت کرنیکی جب قدر کوشش کی جا رہی ہے درحقیقت یہ تمام دلائل پہلے دعوے **علی العرش** کے ابطال پر دالالت کر رہے ہیں خدا کی شان ہے کہ اس عقیدہ میں بھی اطلاقیت ثابت ہوئی جاتی ہے۔

اگرچہ اسمین کچھ شک نہیں ہے کہ شارع علیہ السلام کی غرض اس جہت اشرف کو اختیار کرنے سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی علو مرتبت ذاتی کو متکلی خاطر کرنیکے سوائے اور بہت سے اسرار و مصالح ہیں (کچھ تو پیشتر گزر چکے اور کچھ آئندہ بر موقع مذکور ہونگے۔

اب رہا یہ امر کہ دین ابراہیمی میں بھی یہ بات مقرر تھی کہ خدا آسمان ہی پر ہے بقید جہت فوق کے ہرگز ثابت نہیں ہوتا بلکہ یہ بغیر جہت ہونے حکم ہے **وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ** ۵۱ ع ۴۱۔ اور اس قول حضرت ابراہیم سے کہ تو ایک ہے آسمان میں اور میں ایک ہوں زمین میں یہ کہاں سے ثابت ہو گیا کہ تیرا ٹھکانہ آسمان ہی ہے اور تو جہت فوق ہی کا رہنے والا ہے بخلاف اوس ہم سے اسکا ثبوت لیجئے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کبھی **لَمَّا لَمْ يَكُنْ فِي السَّمَاءِ** کہا اور کبھی **وَلَوْ أَنَّهُ دَلَّيْتُكُمْ بِجَلِّ إِلَى الْأَرْضِ** **لَسَفَلُ لَهَا عَلَى اللَّهِ** ارشاد ہوا اور کبھی اپنے یاروں کو یہ جن تعلیم سامی **يَا أَيُّهَا النَّاسُ ارْجِعُوا إِلَى أَنْفُسِكُمْ أَتَنْتَهُمُ أَنْ تَكُونُوا أَهْمَ وَلَا خَلْقًا إِنَّا لَكُنْ تَدْعُونَ** **سَمِيعًا بَصِيرًا** وہو معكم الحدیث مستفوع علیہ یعنی آپ اس طرح کے بہرے

مختلف اقوال سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان اطلاقیت کے ساتھ عمومیت کو ثابت فرماتے رہے ہیں جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم حنیفی الشرب تھو تو یقیناً یہ بات متحقق ہو گئی کہ ملت ابراہیمی میں بھی ہی عموم معیت ثابت تھی بلا قید جہت سما کے کیونکہ حَنِيفًا وَمَا اَنَا مِنَ الْمُشْرِكِينَ کا قول حضرت ابراہیم علیہ السلام کا تنزیہ و تقدیس الہی پر دلالت کرتا ہے جو منافی قید وجہت مکانی ہے۔

قال۔ بارہویں حدیث ذکر نماز میں ہے ثُمَّ يَكْبِتُ بِهَا إِلَى السَّمَاءِ فَيَقْعُ لَهَا كَحَتَّى يَكْتُمَهَا إِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ سَرَّاهُ ابْنُ مَاجَةَ پھر لیجاتے ہیں فرشتے اوس نماز کو طرف آسمان کے پھر کہو لا جاتا ہے اوس کے لئے دروازہ یہاں تک کہ لے پہنچتے ہیں اوس کو اوس آسمان تک جس میں خدا ہے اس حدیث میں وہ صراحت نہیں فوق و علو کی ہے کہ زیادہ اوس سے متصور نہیں۔

اقول۔ فوق و علو کا نام ہی نہیں تو پھر صراحت کسلی بلکہ اِلَى السَّمَاءِ الَّتِي فِيهَا اللَّهُ میں بھی اوس سما کی تصریح نہیں ہے جس میں اللہ ہے خوب یاد رہے کہ اس ابہام کے وجہ سے کہیں سما کی تاویل عرش کے ساتھ نہ کریگا کیونکہ اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ اِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضَ فِي سِتَّةِ اَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوٰى عَلَى الْعَرْشِ یعنی بعد خلق سماوات کے عرش پر استوی ہوا اور خدا ابن کَانَ رَبَّنَا قَبْلَ اَنْ يَخْلُقَ خَلْقَهُ قَالَ كَانَ فِي سَمَاءٍ مَا لَحْنَهُ هُوَ اَوَّ وَاَفْوَكَهُ هُوَ اَوَّ وَخَلَقَ عَرَشَهُ عَلَى الْمَاءِ (سارواہ الترمذی) سے ظاہر ہوتا ہے کہ قبل از خلق کے عمار میں تھا اور پیدا کیا عرش کو پانی پر الغرض پہلے خلق

عرش کا قبل از خلق ساوت کے ہوا ہے جسکی تصریح اس حدیث بخاری سے ہوتی ہے کہ وَكَانَ عَرْشُهُ عَلَى الْمَاءِ ثُمَّ خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ پس اس صورت میں ثابت ہو گیا کہ یہاں سماء سے مقصود عرش نہیں ہو سکتا بلکہ سماء کا ذکر مطلق وارد ہے لہذا ساتون آسمان اس احتمال میں شامل ہیں اول کسی ایک آسمان کی صراحت کے ساتھ تعین کر لیجئے اور پھر تنقید کی کوشش کیجئے۔

قال تیرہویں حدیث ذکر یا خدا میں **ثَلَاثًا** تَقَرُّ قَوَاعِمُ جُودًا إِلَى السَّمَاءِ فَيَسْأَلُهُمُ اللَّهُ عَزَّ وَجَلَّ وَهُوَ أَعْلَمُ بِهِمْ مِنْ أَيْنَ جِئْتُمْ فَيَقُولُ لَوْ أَنَّ جِبْنًا مِنْ عِنْدِ عِبَادِكَ فِي الْأَرْضِ يَسْأَلُنَاكَ رَوَاهُ مُسْلِمٌ سو پھر جب الگ ہو جاتے ہیں ذکر کرنے والے خدا کے توجہ دے جاتے ہیں فرشتے طرف آسمان کے پس پوچھتا ہے اودن سے خدا اور وہ دانا تر جو ساتھ حال اونکے کہانے آئے ہو کہتے ہیں ہم آئے ہیں پاس سے تیرے بندوں کے جو زمین میں ہیں تسبیح کرتے ہیں تیری تر **اقول** ملائکہ سے یہ کمال بھی اودن کے مقام معلوم ہوتا ہے جہاں اودن حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس سے ایک مناسبت حاصل ہو چکا ذکر مختلف مقامات پر گذرے امام شعرانی نے فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنے جلال کا علم اپنے فرشتوں کو ایسا دیا ہے کہ سوائے ذات اللہ تعالیٰ کے کسی غیر کے طرف اپنے مقام سے اولیٰ توجہ نہیں ہوتی پس نظر اونکی جس شے کے طرف ہو جسکو نزول کہتے ہیں وہ اللہ تعالیٰ ہی کے طرف ہے اس حیثیت سے فرمایا گیا ہے کہ تَنْزِيلُ الْمَلَائِكَةِ اَوْ جِئْتُمْ فَمِنْ اَسَى نَزُولٍ مِنْ سَبَبِ تَوْجَلِي اِلَيْهِ صَاحِبِ عَرَجٍ مِّنْ فِرَافِ اِلَیَّا کَ تَعْبِجُ الْمَلَائِكَةُ خَلَامِہِ کی سیکی نظر جو کہ بن کی طرف ہوا و سکا نام نزول ہی اور جو نظر حق کے طرف ہوا و سکا نام عروج ہی

بیان اس دقیق اشارہ کو سمجھ چکیا کہ باوجود حق سبحانہ تعالیٰ عالم الغیب ہونیکے پھر کیا
 سے اپنے بند و کما حال پوچھنے سے اسکی مطلقیت علمی بین کسی طرح کی قید جہل
 کی عارض نہیں ہو سکتی اسی طرح باوجود اسکی عموم معیت کے علی السمار ملالیکہ
 سے کلام کرنے سے اسکی مطلقیت ذاتی بین قید جہت مکانی کی لازم نہیں آ سکتی
 صاحب رسالہ التنبیہ بالتزید نے لکھا ہے کہ حدیث روایت بخاری
 میں نزول مِنْ عِنْدِ رَبِّهِمْ یا صعد الی ربہم کا ذکر نہیں ہے لہذا دلالت
 کرتی ہے یہ روایت اس بات پر کہ انتہی ان ملائکہ کا اپنے مقرر پر ہے لہذا
 یہ حدیث اللہ تعالیٰ کے فی السمار ہونے پر دلالت نہیں کرتی الخ۔
قال۔ اس سے ثابت ہوا کہ خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہے اور علم و
اقول۔ اس حدیث میں تو کیا بلکہ گذشتہ کسی حدیث و آیت سے بھی یہ
 ہرگز ثابت نہ ہو سکا اور آئندہ بھی قیامت تک ثابت نہ ہو سکیگا کہ خدا اپنی ذات
 سے آسمان پر ہی ہے۔ اور دوسری جگہ اسکا علم ہے بخلاف اس کے
 اکثر آیات و احادیث سے عموم معیت و اطلاقیات اُس کی ثابت ہو چکی ہیں
 کیونکہ ذات مطلق کا حصر آسمان پر کرنا قید مکانی کے مستلزم ہے اور علم کا
 ذات سے انفکاک جہل کو ثابت کرتا ہے اور یہ عقلاً و نقلاً محال و باطل ہے
 پس جن لوگوں نے اللہ سبحانہ تعالیٰ کو علم جزیات کے حامل نہونیکی عقیدت
 رکھی ہے اسکی بنیاد یہی قید جہت مکانی ہے کیونکہ جب ان لوگوں نے
 ذات حق کو بالذات بچہت فوق سماء کے مقید سمجھا تو اسکا لازمی نتیجہ علم
 جزیات کا انکار تھا کیونکہ بغیر از حضوری ذاتی کے حصول اس علم کا عقلاً محال

چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بیٹا عمر دکا اور حبیب اوسکا بہائی ساتھ صفوان بن امیہ کے باتین کرتے تھے ایک نے کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں ہم دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا۔ اور میرے نے کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے یہ آیت اتری کہ اَلَمْ تَرَ اَنَّ اللّٰهَ يَكْتُُمُ مَا فِي السَّمٰوٰتِ وَمَا فِي الْاَرْضِ ط مَا يَكُوْنُ مِنْ شَيْءٍ اِلَّا هُوَ سَمِعَ اَبْعُهُمْ وَلَا حِسَّةٌ اِلَّا هُوَ سَادِسُهُمْ وَلَا اَدْنٰى مِنْ ذٰلِكَ وَلَا اَكْثَرُ اِلَّا هُوَ مَعَهُمْ اَيُّهَا كَلَّا اَلَمْ يَتَّبِعْنَهُمْ بِمَا عَمِلُوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ اِنَّ اللّٰهَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيْمٌ ۲۷

یعنی کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ کہ زمین میں ہے (وہ اس حصول علم کی یہ ہے کہ) نہیں ہوتیں باتیں تین آدمیوں مصلحت کر نیوا لو نہیں مگر جو چھتا اور عین خدا ہوتا ہے اور نہ پانچ مصلحت کرنے والے مگر چٹا اور عین خدا ہوتا ہے (ان تین میں کا آپ جو چھتا ہونیکی حقیقت اوسکے ساتھ اپنی معیت ذاتی بتلائی) اور نہ کم ہوں تین سے اور نہ زیادہ ہوں پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھ ہے اون کے جہان کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا علم بالذات شہوداً حاصل ہے تو) پس خبر دیجیادکو جو کچھ کیا ہے دنیا میں قیامت کے دن (اسوجہ کہ بہ تحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ وہ ہر کُل شئی حُجُط ہے پس جو ذات کہ محیط اشیا ہو تو اوسکو تمامی واقعات کلی و جمیع حالات جزوی کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔

اب یہاں اس نکتہ کو بغور سمجھو کہ ادن ہر شے خصوصاً آپس میں خدا تعالیٰ کی شان احاطت علم کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی دریافت پر کیونکہ

اللہ تعالیٰ بالذات عرش پر رکھ کر ان تینوں کے باتون کا سننا ناممکن خیال نہیں
 کیا جاسکتا تھا کیونکہ دور سے بھی باتون کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں
 نے علم سے سوال کیا تھا اور یہ علم بغیر معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتا تھا
 لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ والے سے کوئی بات پوشیدہ نہیں رہ سکتی پس
 وَهُوَ يَكْشِفُ شَيْءٍ عِلْمُكُمْ ہے در حالیکہ بخلاف اس شان معیت ذاتی کے اگر ان
 باتون کا علم آسمان کے اوپر سماعت کے ذریعہ سے حاصل ہوتا تو وَهُوَ مَعَكُمْ
 اَيُّهَا كَيْفَ اَنْفَرْنَا بِالْمَلِكِ لِيُثَرِّبَنَّهُمْ بِمَا اَعْلَوْا يَوْمَ الْقِيَامَةِ کے لئے علم کے حاکم پر
 سميع و فاعل یعنی تمام باتون کو میں نے سن رکھا ہے جسکی خبر تم کو قیامت کے دن دو
 جبکہ ان تینوں نے اپنے آپس کی باتون کے علم کے نسبت پوچھا تھا کہ آیا جو کچھ ہم
 کہتے ہیں اوسکو اللہ جانتا ہے مگر یہ نہیں کہا تھا کہ ہمارے باتون کو اللہ سنتا ہے
 کیونکہ کہتے ہیں ان کے دانست میں بھی غالباً اپنی ان باتون کے حصول علم کے لئے
 سماعت ذاتی ہی کا دریافت کرنا مقصود تھا در حالیکہ ان باتون کا علم حق سبحانہ
 کو سماعت کے ذریعہ سے ہی حاصل ہوا ہوتا تو ان کے جواب میں فرمادیتا کہ میں آسمان
 کے اوپر تمہارے اس مصلحت کے باتون کو سن لیتا ہوں لیکن حق سبحانہ تعالیٰ
 نے جبکہ ان کے باتون کی جاننے کی وجہ سماعت بیان کی کہ میں ان کے ساتھ
 ہوں نہ صرف اتنا ہی بلکہ اس اپنے عموم معیت کو مختلف صورتوں کے ساتھ بھی
 فرمایا تو باوصف اس قدر صراحت کے پھر بھی بغیر از ذات کے محض علمی معیت
 کی عقیدت جہل مرکب ہے جو یہ مرض لا علاج ہے وَكُنْ يُضِلُّ اللّٰهُ فَاَلَا تَدْرِي

جو یہاں حسب اصطلاح فلاسفہ کے ذات کو بمعنی ہستی شئی کے لایا ہے۔ آیا شرع میں بھی اسکا کچھ بتا ہے اور کسی آیت یا حدیث میں یہ لفظ ذات کا اسم اللہ کے ساتھ بھی مصناف ہوا ہے۔ ہرگز نہیں پس کوئی شخص ایسا ہے کہ کسی ایک آیت قرآنی یا حدیث نبوی یا اثر صحیح سے بلا تاویل کے یہ بات ثابت کر سکے کہ خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے بقید جہت مکانی و حصر ذاتی کے یہ تو محال ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ حصر ذات کا یا اصناف ذات کے ثبوت کا تو کیا ذکر بلکہ سارے کربا تہ کوئی لفظ قایم مقام ذات کے بھی تو بتا نہ سکے گا الا عموم معیت ذاتی کے نسبت لفظ وجہ کا جو قایم مقام ذات کے ہے اس آیت کریمہ سے ثابت ہے فَاَيُّكُمْ لَوْ اَنَّهُمْ وَجَّهَ اللّٰہُ لَیْسَ بِہُمْ رَحْمَۃٌ مَّا تَوَجَّہُوْا اِلَیْہِ مِنْ ذَاتِ اللّٰہِ کِیْ ہُوَ۔ حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح الباری شرح بخاری میں کہلے کہ واللہ ادا بالوجه اللہ یعنی وجہ سے مراد ذات ہے۔

قال۔ اگر خدا اپنی ذات سے ہر جگہ ہوتا تو فرشتے آسمان پر کس لئے جلتے۔
اقول۔ ما شاء اللہ یہ کیا عمدہ استدلال ہے اگر کوئی اسی طرز استدلال پر یوں استدلال کرے کہ اگر خدا اپنی ذات سے آسمان پر ہوتا تو خدا تعالیٰ سے باتیں کرنے کے لئے موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام علی الارض کوہ طور پر کئے جلتے پس جو جواب اسکا ہوگا وہی جواب اسکا۔

یا اگر اس سوال کا کوئی الزامی جواب یہ دے اگر خدا عالم الغیب ہوتا تو پہر فرشتوں سے اپنے بندوں کا حال کیوں پوچھا اگر تم یہ کہو گے کہ باوجود علم کے فرشتوں سے پوچھنا جہل پر دلالت نہیں کرتا تو ہم بھی یہ کہیں گے کہ باوصف اطلاقی ذاتی

حق کے فرشتوں کا آسمان پر جانا قیدِ جہت کو ثابت نہیں کرتا بلکہ اللہ تعالیٰ کا اپنے بندوں کے حال کا جاننا ہی ولایت کرتا ہے اور اسکی معیت ذاتی پر بدلیل آ یہ کہ یہ
 وَلَا يَكْتُمُونَ مِنَ اللَّهِ شَيْئًا وَهُوَ مَعَهُمْ يَوْمَئِذٍ اللہ تعالیٰ کی عالم الغیبی جس سے
 کوئی چھپی بات تمہارے دلون کی چھپی نہ رہنے کی ہوگی جسے کہ وہ اللہ تعالیٰ تمہارا
 ساتھ ہے باطلاقیّت ذاتی خود۔

قال۔ یہاں آسمان بمقابلہ زمین واقع ہے یہ دلیل ہے اس بات کی کہ
 مراد فوق و علو سے جہت ہے نہ فوقیت رتبہ۔

اقول۔ یہاں کیا بلکہ ہر کہیں آسمان بمقابلہ زمین ہی کے واقع ہے مگر یہاں
 رکھے کہ باوجود اس مقابلہ بھی جیسا کہ آسمان آپ کے تحت ہی واقع ہے فوق ہے ایسا ہی آپ کے
 باوجود اس کے خالق ارض و سما کے حق میں تحت و فوق کی نسبت باطل
 وجہ اسکی یہ ہے کہ ارض و سما یہ دونوں اوسے ایک ذات مطلق کے مظاہر
 ہیں لہذا اس فوقیت مکانی کی نسبت بمقابلہ اون دونوں مظاہر کے ثابت
 ہوتی ہے نہ کہ بمقابلہ خالق کے جو اون دونوں میں ظاہر ہے لہذا وہ ذات
 مطلق بالذات اپنے اون دونوں مظاہر پر بھی فوق و عالی ہے پس یہ
 دلیل ہے اس بات کی کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت مراد فوق و علو سے
 رتبہ ہی و معنوی ہے نہ کہ جہت مکانی چنانچہ امام مجتہد الاسلام نے رسالہ الجوامع
 العوام میں فرمایا ہے کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال
 ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت رتبہ لیکن اوس ذات مطلق کی
 تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے مکانی فوقیت قطعاً باطل ہے کیونکہ فوقیت مکانی

اوس پر محال ہے جو جسم نہ ہو اور نہ جسم میں عارض ہو کیونکہ مکانی فوقیت در
جسموں میں نسبت کے اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال
اوس ذات مطلق سے یقیناً باطل ہو گیا تو پھر فوقیت رتبی ہی ثابت نہیں
ہو گئی کیونکہ زبان عرب میں لفظ فوق کا انہیں دو معنوں میں مستعمل
ہے دوس۔

قال وجودہ میں حدیث قصہ معراج میں ہے **اَسْتَهْلِي اِلَى سِدْرَةِ الْمُنْتَهَى**
وَهِيَ فِي السَّمَاءِ السَّادِسَةِ اِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يُعْرَجُ بِهِ مِنَ الْاَرْضِ فَيَقْبِضُ
مِنْهَا وَ اِلَيْهَا يَنْتَهَى مَا يَهْبِطُ مِنْ فَوْقِهَا رَوَاهُ ابْنُ عَرَفَةَ وَ ابُو بَعِيرٍ
فِي الدَّلَائِلِ عَنْ ابْنِ مَسْعُودٍ رَضِيَ اللّٰهُ عَنْهُ یعنی لے پہنچے مجھ کو
جبرئیل سدرۃ المنتہی تک اور یہ چھٹے آسمان پر ہے اسی کے طرف منتہی ہوتی
ہے وہ چیز جو چڑھتی ہے زمین میں سے یعنی کام بندوں کے واسطے عرض
ہونیکے خدا پر اور اسی کے طرف منتہی ہوتی ہے وہ چیز جو اترتی ہے اوس
اوپر سے یعنی پاس سے خدا کے واسطے ملائکہ مقررین کے۔

اقول۔ اس حدیث میں الیہا و منها و فوقہا کی ضمیر سدرۃ المنتہی کے طرف
راجع ہے تو مطلب اوسکا یہ ہوا کہ جو امور زمین پر سے اوپر چڑھتے ہیں وہ
سدرۃ المنتہی پر منتہی ہو جاتے ہیں اور جو چیز یا امور اس کے اوپر سے
اترتے ہیں وہ بھی سدرۃ المنتہی ہی پر منتہی ہو جاتے ہیں یعنی سدرۃ المنتہی
ہمارے اور عالم بالا کے درمیان ایسا واسطہ حایل ہے کہ کوئی امر بغیر اس کے
اوپر سے نیچے پہنچ نہیں سکتے نہ اور نہ کوئی امر نیچے والا بغیر اس کے اوپر جا سکتا

باوجود اس کے مکالمہ کے طریق فوقہ کے جو یہ معنی مراد لئے گئے ہیں کہ یعنی
 (پاس سے خدا کے) یہ مفہوم بالکل الفاظ حدیث کے خلاف ہے البتہ اس قدر
 تو صحیح ہے کہ ہر حکم الہی سدرۃ المنتہی پر اثر کرتا ہے۔ کیونکہ لوح محفوظ جو منظم علم
 الہی ہے اس کے اوپر ہے جس کے شان ہیں جَفَّ الْقَلَمُ بِمَا هُوَ كَائِنٌ
 واقع ہے۔

قال۔ اس حدیث میں بھی کمال صراحت ہے جہت فوق کی زیادہ اس تصور
 اقول۔ البتہ یہ صراحت فوق کی فیما بین سدرۃ المنتہی اور لوح محفوظ کے
 مکہ درمیان خالق مطلق اور اس کے مخلوق مقید کے کیونکہ لوح محفوظ و سدرۃ
 اوسى ایک ذات مطلق کے دو مظاہر ہیں۔

قال۔ اور حدیث میں قصہ معراج کے بہت ہیں اور بہت طریق صحیح سے مروی
 ہیں اور ان سب میں نہایت صراحت ہے جانے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم کے ایک آسمان سے دوسرے آسمان پر بہانٹک کہ ساتون آسمان پر
 پہنچے اور فوق العرش پہنچے اور خدا سے باتیں کیں۔ اگر خدا اپنی ذات
 سے ہر جگہ ہوتا جس طرح معتزلہ کہتے ہیں تو ضرورت آسمان پر بلا نیکی کیا تھی۔
 اقول۔ بہان ساتون آسمان کے سوا عرش کو ثابت کیا ہے کہ میں
 آئندہ جیکر پھر سارے مراد عرش نہ لیجیگا اور اسی کے اوپر والی ترہوں میں
 حدیث کے ضمن میں یہ دعویٰ کیا ہے کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر)
 تو اپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجئے کہ پھر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 کو فوق عرش بلا نیکی کیا ضرورت تھی۔

چونکہ آیت دوم وَكَذَٰلِكَ اَتَيْنَاكَ الْاٰتِیَّ کے ضمن میں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عیسیٰ علیہ السلام کا رفع حق سبحانہ تعالیٰ کے پاس ہوا اور حدیث مسلم سے اس مفہوم کی تصدیق کرائی گئی ہے کہ عیسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے آسمان دوم میں پایا جس سے یہ بات باور کرائی گئی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر ہے تو پہراپنے اس سوال کا جواب آپ ہی دیجیے گا۔ باوجود کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان دوم پر تھا تو باقی پانچوں آسمانوں کے اوپر چڑھنے کی آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کو کیوں تکلیف دی گئی اور عرش پر باتیں کرنے کیوں بلایا خیر اسکو یہ بین چوڑھے اور پہراگے چلئے۔

اگر آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے حق سبحانہ تعالیٰ کو حق عرش باتیں کرنیکی وجہ سے اس ذات مطلق کے عرش ہی پر نہوے گا استدلال صحیح ہے تو آخر موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو حق سبحانہ تعالیٰ سے علی الارض باتیں کرنے کی کیا وجہ تھی۔ پہراپ ہی اپنے سوال کا جواب دیجئے گا اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنے ذات سے عرش ہی پر تھا تو موسیٰ علی نبینا وعلیہ السلام کو بھی باتیں کرنے عرش ہی پر کیوں نہ بلالیا۔

حدیث شعبی متفق علیہ مروی ہے کہ کعب الاحبار رضی اللہ عنہ نے فرمایا کہ اِنَّ اللّٰهَ قَسَمَ دُوْبَيْتَهُ وَكَلَامَهُ بَيْنَ مُحَمَّدٍ وَمُوسٰی فَقَالَ مُوسٰی مَرَّتَيْنِ وَسَمِعَ مُحَمَّدٌ مَرَّتَيْنِ اس اجمال کی تفصیل دوسری روایت میں اس طرح آئی ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے موسیٰ علیہ السلام سے اکیو ق و داوئی امین میں اور دوسرے وقت کوہ طور پر کلام کیا تھا اسلیطرح آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم

نے بھی ایک بار اجیادین (جو ایک جاے ہے مکہ کے نزدیک) یا بروایت ثانی
سدرۃ المنتقی کے پاس اور دوسرے بار عرش پر دولت دیدار الہی سے مشرف
ہوئے تھے۔

لیجئے جناب آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے فوق عرش صرف ایک ہی باب
کلام اور روایت واقع ہوئی بخلاف اوس کے علی الارض دو وقت موسیٰ
علیہ السلام سے کلام واقع ہوا اور بروایت ایک آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
کو دیدار کا مشرف بھی حاصل ہوا تو آپ ہی کے استدلال علی العرش
سے تو علی الارض ہی کو ترجیح حاصل ہو جاوے گی ورنہ قید عرش
کی تو ضرور ہی باطل ہو جاوے گی اور اصل مطلقیت حاصل ہو جاوے گی
الحمد للہ علی ذلک۔

اب رہا یہ امر کہ معتزلہ جو کہتے ہیں کہ خدا کی ذات ہر جگہ ہر اگر انکا یہ کہنا مثل
اوس کہنے کے ہے کہ خدا کی ذات آسمان ہی پر ہے یا خدا بالذات عرش ہی
پر ہے تو بیشک بُرا ہے کیونکہ اوس ذات مطلق کے لئے قید مکانی خواہ وہ
ایک جگہ ہو یا دو جگہ یا ہر جگہ باطل ہے خواہ وہ کسی شان کی ہو ذات مطلق
ہر قسم کے قید مکانی سے منزہ و مقدس ہے۔

قال۔ اور معراج کس لئے مناقب نبوی میں محدود ہوتی اور شکر اسکا کس لئے
متبع گمراہ ٹھہرتا۔

اقول۔ معراج ابراہیمی میں محض ارض و سموات کے ملکوت کی سیر کرانی گئی
تھی اور معراج موسوی میں صرف علی الارض کلام واقع ہوا تھا لیکن چونکہ

معراج محمدی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان دونوں کا جامع بلکہ بدرجہا ان سے افضل و اعلیٰ تھا کیونکہ آپ کو عالم بیدارسی میں ملکوتی سیر تفصیلی کرائی گئی شرح صدر ہوا۔ انوار رحمانی و تجلیات ربانی کا نزول ہوا۔ فوق سموات علی العرش تک لیجائے گئے آیات الہی کا مشاہدہ ہوا رویت و کلام واقع ہوا۔ غرض اس معراج میں آپ کو بہت سے مراتب اعلیٰ کی ترقی اور اس قدر کمالات ظاہری و باطنی حاصل ہوئے کہ اس سے زیادہ کسی نبی کے لئے ممکن نہیں تھے اور نہ حاصل ہو سکتے تھے پس یہی خصوصیت و کرامت باعث مناقب نبوی ہوئی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اور اسکا منکر اس لئے مقید و گمراہ ٹھہرا کہ اس تفصیل کے ساتھ معراج نبوی کا ثبوت احادیث صحیحہ مشہورہ سے ہو چکا ہے بلکہ نفس معراج کا جو عبارت ہے اَسْمَاءُ بَعْدَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَىٰ اذْهَبَ اِلَيْهِ اسکا منکر کافر ہے کیونکہ یہ سیر آپ کے مکہ سے بیت المقدس تک منصوص ہے۔

قال۔ اسی طرح بہت سے حدیثیں قبض ارواح بنی آدم میں آئے ہیں ان میں تصریح ہے کہ فرشتے اون روحوں کو آسمان پر خدا کے نزدیک لیجاتے ہیں پھر جیسا حکم ہوتا ہے دیا کرتے ہیں۔

اقول۔ اسکی یہی وجہ ہے کہ فرشتوں کو حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ کلام کرنیکی مناسبت اور احکام الہی کے لینے کی صلاحیت اون ادن کے مقام معلوم پر حاصل ہوتی ہے جبکا ذکر سابق بار بار ہو چکا ہے۔

قال۔ اس سے معلوم ہوا کہ خدا اپنے ذات سے عرش پر ہے الگ اپنے

مخلوق سے اور علم و قدرت و سلطان اسکا ہر جگہ ہے۔

اقول۔ اسی کے اوپر کی تیرہویں حدیث کے ضمن میں تو یہ دعویٰ کیا گیا تھا کہ (خدا اپنے ذات سے آسمان پر ہے) اور ابھی اس کے بعد یہ دعویٰ ہے کہ (خدا اپنی ذات سے عرش پر ہے) آخر ان دونوں سے کونسی بات باور کی جاوے خیر نا دونوں صحیح یعنی حق سبحانہ تعالیٰ اپنی ذات سے عرش پر اور آسمانوں پر ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ وہ علی الارض نہ ہو کیونکہ ارض جسطرح کہ تحت سما ہے اسی طرح سموات تحت عرش کے واقع ہیں۔ پس اس صورت میں جس طرح سے کہ وہ ذات عرش و سموات پر الگ اپنے مخلوق سے ہے اسی طرح ارض پر بھی بالذات الگ اپنے مخلوق سے رہیگی والا ترجیح بلا مرجح باطل ہوگی۔

اب یہاں حکمو (الگ اپنے مخلوق سے) کا مفہوم معلوم کرنا ضرور ہے کہ کیا ہے اگر اس سے یہ مراد ہے کہ وہ عرش کے اوپر اپنی ذات سے تو ہے مگر اس سے ایسا جدا ہے کہ درمیان ذات خدا کے اور عرش کے بُعد و مسافت مکانی واقع ہو تو پھر ہر ایک چیز کے ساتھ بھی یہی صورت ثابت ہو جاوے گی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش فوق اشیاء تو بس ذات مطلق فوق جمیع اشیاء ہو گئی جس سے فوق عرش کی قید باطل ٹھہری اور نیز جبکہ ذات حق اور عرش کے درمیان فوقیت مکانی باقی جاوے تو قولہ تعالیٰ علی العرش استوی کی جو معنی کہ عرش پر بیٹھنے کے لئے گئے تھے اور اسکی تصدیق پر حدیث بخاری و ہومہ کے آئہ کی اس غرض سے لائی گئی تھی کہ تا عرش خدا کے رہنے کی جگہ ثابت ہو کیونکہ بغیر جگہ کے ثابت ہونے کا یا بیٹھنا ثابت نہیں ہو سکتا

تو پہر فرمے کہ یہ سب تاویل اور یہ تمام محبت کا ذخیرہ ہو گئی کیونکہ جب حق سبحانہ کی ذات فوق عرش جدا اپنے مخلوق سے یعنی بعد وفاصلہ پہنچے تو پہر عرش اور اس کا مکان ہونا یا عرش پر اس کا ٹھکانا و بیٹھنا تو ثابت ہی ہو سکتا کہ غرض جس قدر پہلے معنوں کے ثبوت میں محنت کی گئی تھی وہ سب برباد ہو گئی السبح للہ۔ یہ درحالیہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے مخلوق سے الگ و جدا ہے یعنی دونوں درمیان بعد و فصل بیکانی حایل ہے تو پہر اس حدیث متفق علیہ **كَهْوَعَيْنِكَاهُ** فوق العرش کے کیا معنی ہونگے جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مقدس کو عرش پر نہایت کر نیچے غرض سے اس کے نزدیک لوح محفوظ کو ثابت کیا تھا کیا یہاں عندئذ بعد و دوری تو مراد ملو گے ؟ والا اس ذات مقدس کے ساتھ لوح محفوظ کا ہونا جو وہ بھی ایک مخلوق ہے ثابت ہو جاوے گا تو پہر وہ دوری متصور نہ ہو سکے گی جو جدائی سے مراد لی گئی ہے۔

یاجکہ یہ جدائی مقصود نہیں ہے اور عند کے معنی قریب کے ہیں تو پہر کیا وجہ ہے کہ دوسرے مخلوق کے ساتھ بھی اس قریب کو نہ مانی جاوے۔ کیونکہ صحیح حدیث قدسی میں وارد ہو چکا ہے کہ **لَوْ عُدْتُ لَكَ لَوْ جَدْتُ لَنِي حَيْدَكَ** (مسلم عن ابن ہریرہ) یعنی اگر اس کی عبادت کرتا تو پاتا مجھ کو اس کے نزدیک اور دوسری حدیث صحیح میں وارد ہے کہ **أَنَا حَيْدُكَ لَخَلِّ عَيْدِي وَإِنَّمَا مَعَهُ مُتَّفِقٌ عَلَيْهِ** (ابن ہریرہ) یہاں ضمیر انا سے مراد ذات ہے (یعنی میں نزدیک گمان بندہ میرے کے ہوں جو میرے ساتھ رکھتا ہے اور میں اس کے ساتھ ہوں یہاں عند کی تفسیر مع کے ساتھ واقع ہوئی ہے۔

اگر اوس ذات مقدس کا اپنے مخلوق سے جدا ہونا۔ لفظ جدا کے ایسے معنی مراد ہیں
 جس میں خلا و فصل نہ ہو اور عند کے ایسے معنی مقصود ہیں جس میں حلول و وصل نہ ہو تو یہ
 کیونکہ ذات مطلق اور جمیع ذوات مخلوق کے درمیان اس قسم کے جدائی جو عبارت
 ہے غیریت و مباہنت ذاتی سے مسلم الثبوت ہے کیونکہ وہ ذات مطلق واجب الوجود
 ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت میں تو یہ ان دونوں ذوات
 متغایر الحقیقت میں علینیت لغوی کیسی تصور ہو سکتی ہے عرض یہ ایک نہایت
 نازک بہید ہے۔ اب یہاں صرف اس قدر کہنا کافی ہے کہ جب ذات خالق کی
 جملہ ذوات مخلوقات سے باعتبار تغایر ذاتین کے جدا ہے تو پہلے اس جدائی
 کی نسبت صرف ایک عرش کے ساتھ مخصوص کرنا باطل ہے کیونکہ عموم صیت
 جو مخالف معنی اجد مکانی کے ہے خصوص قرانیہ و احادیث صحیحہ نبویہ سے
 ثابت و متحقق ہو چکی ہے۔

اب رہا یہ امر کہ اوس ذات مطلق کا علم و قدرت ہر جگہ ہے اگرچہ جگہ کی تہ
 صفات مطلقہ کی نسبت زاید ہے خیر صفات الہی کی مطلقیت و عموم احاطت
 و معیت کو تو جملہ اہل حق نے بھی مانا ہے گر نہ سلب ذات کیونکہ غیر ذات کے
 صفات کی احاطت ایک خلاف واقع خیال محال ہے چنانچہ اسی سر شکر
 معیت علم بالذات کے نسبت حق سبحانہ تعالیٰ ارشاد فرماتا ہے کہ فَكَيْفَ عَمَّنْ
 عَلَيْهِمْ بِعِلْمِهِمْ وَكَأَنَّكَ غَائِبٌ عَنْ رَأْيِهِمْ يَوْمَ تَأْتِي السَّمَاءُ بِدُحَانٍ
 كَثِيرٍ مُّسَوًّى كَالْغِلَافِ اسْمِ الْيَوْمِ يَوْمِ السَّيْءِ اسْمِ الْيَوْمِ يَوْمِ السَّيْءِ
 اس حصول علم کی وجہ اوس ذات مطلق کا اوس سے غائب نہ رہنا ہی ہے جبکہ

ایمانداری کو نہیں چھوڑا تھا اسی لئے ابتدا ہی سے آپ اپنے اعدا کے پاس بھی این سبجے گئے تھے غرض امر حق کے اظہار اور حکم رب کے ارسال میں ہر وقت آپ کی راستی و ایمانداری کی ایکسان حالت رہی ہے اول و آخر میں سر مو بھی فرق نہیں آیا تھا۔

قال۔ اور مقصود اس سے یہی تھا کہ سب لوگ خدا کو عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے جان لیں۔

اقول۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس حدیث میں صریح تو کیا کہ اللہ بھی نہیں فرمایا ہے تو پھر آنحضرت کا یہ مقصود کہاں سے نکالا گیا کہ خدا عرش پر فوق ساتون آسمانوں کے ہے بلکہ اشارۃً اس سے آپ کا مقصود کچھ اور ہی پایا جاتا ہے کیونکہ نفس حدیث سے تو صرف اس بقدر معلوم ہوتا ہے کہ آخر خطبہ میں آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے صرف انگشت مبارک کو اوپر کے طرٹ اٹھایا تھا جسکو ردای نے آسمان کے طرف تعبیر کیا۔ باوجود اس تعبیر کے بھی عرش تو ثابت نہوا کیونکہ اس اشارہ سے عرش کا گمان تو خود راوی نے بھی نہیں کیا ہے بلکہ ایک دوسرے نسخہ میں **يَنْتَهِي إِلَى السَّمَاءِ** آیا ہے یعنی یہ کہ اپنی انگلی کو اوپر کے طرف اٹھایا اسی طرح اپنی انگلی کو نیچے لوگوں کے طرف جھکا یا ہم بیان اس حدیث میں **أَوْ تَبَتْ جَوَافِعُ الْأَكْصَا** کے مفہوم تو ثابت کر کے دکھلا دیتے ہیں یعنی جیسا کہ آپ کا کلام مبارک جامع تھا جس سے بمصدق حدیث **وَأَنَّمَا أَنَا قَائِمٌ وَاللَّهُ يُعْطِي** ہر ایک عامی و عالم بموجب اپنے اپنے حوصلہ نعم کے سمجھتا تھا اسی طرح آپ کے ہر کام میں بھی جامعیت تھی چنانچہ اپنے

اس خطبہ میں حق رسالت کو عوام و خواص پر نہایت ہی خوبصورتی کے ساتھ ادا فرمایا اور تبلیغ الہی کے ادا کا اشارہ عمدہ پیرایہ میں کیا ہے یعنی اولاً آیتیں انگشت مبارک کو اوپر کے جانب اٹھایا اور پھر نیچے کے طرف جبکا کر فرمایا کہ اَللّٰهُمَّ شَهِدْ یعنی اے اللہ گواہ رو۔ پس وقت واحد میں اون دونوں جہت فوق و تحت کی اشارت کے ساتھ آپ کی شہادت سے خواص جانگئے کہ هُوَ اللّٰهُ فِي السَّمٰوٰتِ وَفِي الْاَرْضِ مطلقاً بلا قید جہت تحت و فوق کے۔

اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ بعض اوقات شارع علیہ السلام کا جہت اشرف سے عرش و سماء کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کی نسبت کرنا حکمت گوناگون پر مبنی ہے از اجمال یہ نسبت باعتبار لطافت اوس عالم کے ہے کیونکہ اوسکی ذات مطلقاً لطیف ہے لہذا بمقابلہ اجسام کثیفہ کے اجرام لطیفہ و علیہ کے ساتھ فی الجملہ ایک طرح کی خاص مناسبت حاصل ہے ثانیاً باعتبار لطافت و قرب معنوی کے ملائکہ اہل مظاہر صفات اللہ میں جس کے باعث وہ عالم تختانی میں تدبیر کرتے ہیں اور اونکا محل سماء ہے ثالثاً لوح محفوظ جو مصدر احکام الہی ہے وہ فوق عرش ہے رابعاً کوئی امر الہی بلا واسطہ عرش کے اس عالم پر صادر نہیں ہوتا خامساً جملہ اسباب تدبیر کے سماء میں ہیں لہذا عوام مدبر حق کو بھی اوسی جہت میں بلا دقت و محبت کے تسلیم کرتے ہیں جہاں عقلاً و حساً اسباب تدبیر کے ظاہر ملتے ہیں کیونکہ جاہلون نے انتظام و انقضاء عالم کے اسباب کو ستاروں اور آسمانوں کے گردش پر محمول کیا ہے اور عامیوں نے رزق کے اسباب کو آسمان ہی کے طرف سے نازل ہوتے دیکھا ہے

اور شہاب الہی کو آسمان کے جانب سے پایا ہے یا اترتے سنا ہے سادہ
 عقول عامہ نے بے جہت کے وجود کو محال خیال کیا ہے لہذا جہت اشرف
 کے کسی جہت اعلیٰ کے طرف عوام الناس کے خیال کو رجوع کرنا ضرور ہوتا کہ
 اس سے ذاتی علو و مرتبت حق سبحانہ تعالیٰ کی ممکن خاطر ہو غرض انہیں بعض
 حکمتوں کے وجہ سے دعا کے لئے بھی اور پرہی کے جانب ہاتھ اڑھانے کا
 حکم ہوا ہے سابقاً چونکہ ایام جاہلیت میں معبودان باطل کا ٹھکانہ بھی خانہ
 کعبہ تھا جسکو حالت اسلام میں بیت اللہ کہا گیا لہذا ضرور ہوا کہ اللہ کی
 نسبت ایک ایسے جہت اشرف کے طرف بھی کیجاوے جس سے جہت
 کی قید مطلق ہو جاوے۔ اور نیز اذن تمام ارضی معبودان باطل کے ساتھ
 اس معبود حقیقی کا فرق و امتیاز اذن نو مسلموں کے ذہنوں میں حاصل ہو جائے
 جیسا کہ آپ نے حرمت شراب کے ساتھ سبز لاکھی تبرئوں کے استعمال کو
 جو شراب کے لئے مخصوص تھے مطلقاً منع فرما دیا تھا گویا کہ بصلحت وقت
 یہہ ایک کمال درجہ کی تہدید تھی ترک شراب پر جس کے عادی اذن کے
 طبائع تھے واللہ اعلم۔

المتخصر دعا کے لئے اور پکے طرف ہاتھ اڑھانے میں اعمال بدنی کے ساتھ
 دل کا ایک جہت پر قائم کرنا بھی مقصود تھا جیسا کہ کعبہ کے طرف نماز میں
 سجدہ اور دعائیں منہ کر لیا حکم دیا گیا کیونکہ بغیر از تشبیہ جہت و صورت
 کے تنزیہ مطلق کے طرف رجوع اور اسکا سجدہ ممکن نہیں تھا لیکن باوجود
 اس تشبیہ جہت و صورت سادہ کعبہ کے آپ کی یہہ حسن تعلیم ہے کہ دونوں جنوں

میں خدا بھی مقصود ہو پس یہ کیسی جامع تعلیم ہے کہ جس سے خواص کے دل و نین تشبیہ و صورت کے ساتھ ہی اوس کی تنزیہ و تقدیس کو بخاکم کر دیا اور قید کے ساتھ اوسکی اطلاقیہ کو ثابت کر دیا جس کے باعث وہ آسمان کے جانب اللہ ہی سے دعا مانگتے ہیں اور زمین پر اللہ ہی کے طرف سجدہ کرتے ہیں پس غور کرو اور خوب سمجھو کہ عوام و خواص کے حق میں یہ کیا خوب تشبیہ ہے۔

قال۔ ورنہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم آخر عمر میں ایسے مجمع عظیم و عام میں اندیشہ غلط فہمی کا قوی ہے کس طرح ایسے لفظ بولتے اور ایسا کام کرتے کہ جس کے ظاہر کا اعتقاد کفر ہو جس طرح جہیمہ و معتزلہ کہتے ہیں۔
اقول۔ یہ یہ بیکر کلہ گستاخی ہے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی شان مبارک میں کیونکہ آپ کے نسبت اول و آخر عمر کی قید بالکل فضول ہے غرض آئیے اس مجمع عام و خاص میں جامع الفاظ ہی فرمائے ہیں اگر کوئی عامی آپ کے مفہوم اصلی کو نہ سمجھے تو اوس کے منہم کا قصور ہے اسی نا فہمی کے وجہ سے جن لوگوں نے ذات مطلق کے نسبت قید و جهت و تحیز و مکان و غیرہ کو ثابت کیا ہے معتزلہ و جہیمہ اور انکو جرات کہتے ہوئے گواہ کیا ہے ورنہ انا صحیح ہے مگر چونکہ بعض دوسرے امور میں یہ بھی راہ مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں لہذا انکو یہ مہینہ دینے دیجئے بلکہ ہر ایسا شخص جسکی عقل سلیم ہو اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ترابہ ذاتی اور طبعیت اصلی کی عشر عشر معرفت سے بے نصیب نہ ہو تو وہ کبھی کسی لفظ سے ایسا ظاہر معنی مراد نہ لیا جو اوسکی تنزیہ و تقدیس کے

خلافت ہو اور اسکی عزت و جلال کے شایان نہ ہو اور کیسے اوس ذات مطلق کو کسی جہت خاص میں مقید نہ سمجھ گیا اور نہ کبھو مکان و تحیز ثابت کر گیا کیونکہ یہ تمام لوازمات جسمی ہیں پس ان لوازمات جسمی سے اوس ذات ستودہ صفات کو منصف کرنا کفر نہ ہوگا تو پھر گویا سو گنا چنانچہ ملا علی قاری علیہ الرحمہ شرح فقہ اکبر میں فرمایا جو شخص کہے خدا جسم یا مکان یا دور یا نہ میں ہے اور دوسرا قوال سکے مانند تو بہ تحقیق کافر ہو اقال اور باوجود استقرار نام کے احادیث معارض اسکے صحت و شہرت و قوت میں مثل سکے ہوں میں نہیں آئے اور رفع حکم کا بدون نص سادی ماقدم نہیں ہو سکتا واللہ التوفیق۔

اقول۔ اس مفہوم فرضی جہت و تحیز کے ثبوت میں جبکہ احادیث پیش کئے گئے ہیں انہیں احادیث سے اوس مفہوم فرضی جہت و تحیز کا رفع بخوبی ممکن ہے تاہم اوس کے معارض اسی کے مساوی کے لفظوں تو گذر چکے اور کئے موجود ہیں مگر اسکی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہی احادیث نقیض مطلوب پر استقرار نام کا حکم رکھتے ہیں جبکہ ثبوت انہیں احادیث کے ضمن میں دید گیا ہے البتہ اگر کچھ کہہ رہا تھا کہ یہ تو صرف تفسیر فی الدین کی ہے جو ہر مومن کو دیکھ جاتی ہے۔

قال۔ فصل ششم بیان میں اقوال اہل علم کے جن سے علو و جہت فوق و اسفل خدا کے ثابت ہوتا ہے۔

اقول۔ انہیں اہل علم کے اقوال سے جہت علو اور فوقیت مکانی کی ذات خدا سے نفی ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ۔

قال۔ قول اول رسالہ بخانیہ شیخ محمد فاضل محدث مدینہ منورہ ہجری ۱۲۸۵م ابو خنیفہ زکریا کردہ کہ حق تعالیٰ در آسمان است نہ در زمین و امام خود در فقہ اکبر نوشتہ کہ اگر کہے

گوید نمی شناسم پروردگار من در آسمان است یا در زمین پس بتحقیق کافرند
برائے آنکہ خدا تعالیٰ می فرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش دے
فوق سبع سموات است انتہی یہ روایت آخر بعض نسخ فقہ اکبر میں نہیں ہے۔
اور بعض میں ہے بطرح بعض میں یہ ہے کہ حضرت ایمان پر مرے
بعض میں نہیں اور روایت یہی مؤید ہوتی ہے اور امام محمد بن عطاءس نے
یہی اس روایت کو کتاب تفسیر الصفات میں امام ابو حنیفہ سے معند کے
نقل کیا ہے پس یہ روایت مجتہد حنفیہ پر لیکن حنفیہ انکار کرتے ہیں جہت
اور قایل میں فوق و استوی کے سوا یہ فرق خالی دقت سے نہیں لہذا بعض
محققین حنفیہ اس کے قایل ہیں۔

اقول۔ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ کے اس قول سے جس میں ثبوت جہت
مقصود ہے حنفیہ کا انکار کرنا ہی دلیل اسباب کی ہے کہ دراصل یہ قول
امام صاحب کا پہنچ ہے خیر باوجود اس افراط و تفریط کے ان دونوں
اقوال کو امام صاحب کے ہم مان لیں ہی تو اس سے وہ جہت ثابت
نہیں ہوتی جس کے ثبوت کا ارادہ کیا گیا ہے کیونکہ امام صاحب کا قول تو یہ
بیان کیا گیا ہے کہ اگر کسی کو یہ نمی شناسم پروردگار من در آسمان
است یا در زمین پس بتحقیق کافرند۔ کیونکہ وجہ کفر کی یہ ہے برائے
آنکہ خدا تعالیٰ میفرماید کہ الرحمن علی العرش استوی یعنی رحمن کا استواء عرش پر ہے
پس اس صورت میں اگر وہ یوں کہے کہ پروردگار خود درامی دافع کہ در آسمان
است نہ در زمین تو یہی وہ کافر ہو جائیگا۔ برائے آنکہ حق سبحانہ تعالیٰ میفرماید کہ

للمرحم علی العرش استوی عالمکے بیسی از امام ابوحنیفہ روایت کردہ کہ حق تعالیٰ در
آسمان است نہ در زمین پس اس سے ثابت ہو کہ ہر دو قول باسم متاقض من
بلکہ رسالہ وصیت میں قال الامام ابو حنیفہ قد رضی اللہ تعالیٰ عنہ لما سئل
عن قوله تعالى ان الرحمن على العرش استوى قال من حصر الله تعالى
في اربعة افعوية او اربعة ففدا كفر (نقل عن کتاب التبیہ فی التثنیہ)
یعنی امام صاحب نے فرمایا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا بجہت فوق یا تحت
حصر کرنا کفر ہے۔

امام صاحب کے طرف سے اوپر جو الہ فضا البر کے کافر شر کے بعد جو رب الہ
خدا تعالیٰ میفرماید الرحمن علی العرش استوی و عرش او فوق سبع سموات است
لکھا گیا ہے وہ زیادہ ہے بلکہ اصل عبارت امام صاحب کی یہ ہے جسکو
شیخ امام عبدالسلام علیہ الرحمۃ نے حل الرموز میں لکھا ہے۔ مَنْ قَالَ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ
تَعَالَى فِي السَّمَاءِ فَوَلَّاهُ فِي الْأَرْضِ فَقَدْ كَفَرَ لِأَنَّ هَذَا الْقَوْلَ يُؤْهِمُ
أَنَّ لِلْحَقِّ مَكَانًا وَأَنَّ مَنْ فَوَّاهُ أَنَّ الْحَقَّ مَكَانًا فَهُوَ كَافِرٌ

یعنی اصل وجہ کفر کی امام صاحب کے پاس ذات مطلق کے نسبت
قید مکانی ہے خواہ وہ مکان عرش ہو یا سما ہو یا ارض ہو پس یہ ہر دو
اقوال امام صاحب کے حنفیہ کے طرف سے حجت میں جہت و قید مکانی کی نفی پر
اور محققین حنفیہ سے قال الامام ابو جعفر احمد ابن سلاّم الطحاوی فی
عقیدتہ الّتی ذکر فیہا بیان عقیدتہ اهل السنّة والجماعة علی مذہب
انفصاء قلت انی حنیفۃ النعمان ابن ثابت والی یوسف یعقوب بن

رضی اللہ عنہم تھے (یہ تفصیلی قول غریب ذکر کیا جاوے گا) درحالیکہ امام مالک سے
 جرح تابعی ابن ہبہ قول ثابت ہوتا کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان بڑا اور علم
 اوسکا ہر جگہ محیط ہے وہ امام شوکانی اوسکو تاویل بدعت نہ کہتے ہیں اس صورت میں
 بہر روایت سے نہ حمت فوق کی کیونکہ مالکیہ پر محبت ہو سکتی ہو

اور محققین مالکیہ سے قال ابن فورک ان الله تعالى ليس بجسم ولا هيئة
 ولا شكل ود قال السوسنی فی شرح عقایدہ کہ لعل بالجهة من اهل السنة
 وانما قال بها طائفة من المتشعبة وهم الخشوية والكرامية وقال الله
 المالكی فی حاشیة اتم الدرایم قوله اویكون هو فی جهة الحرم بان يكون
 عن يمين الحرم كالعرش مثلا او شماله او فوقه او تحته او امامه او خلفه
 لان الحلول فی الجهات لا يعلم الا الحرم فلما ذكر استعماله الخشوية عليه تعالى
 ذكر استعماله لو انزما وقال ذلك استعمل الحلول فی المكان لا علی الدوام
 بان يكون فوق العرش او فی السماء انتهى كما ابن فورک کہ یشك الله تعالى کہ
 نہیں جو جسم اور نہ جہت اور نہ محدود ہو اور کہا سوسنی در شرح عقاید میں اپنے نہیں کیا
 جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے سوا اسکو نہیں کہ قابل ہو اوسکا ایک وہ بدعتی اور وہ
 خشویہ و کرامیہ میں انہما سوتی مالکی نے حاشیہ میں ام البرہن کہ قول اوسکا یہ کہ ہو وہ
 جہت میں کسی جرم کو اسطرح کہ ہو وہ بدعتی جرم مثلاً عرش کی بائیں طرف اوسکے
 باور یا چو اوسکی بائیں چو اوسکی اس طرف کہ حلول جہات میں نہیں سمجھا جاتا مگر اسطرح
 جرم کو جس جگہ ذکر کیا ہو محال ہونا جرم کا اور اللہ تعالیٰ نے ذکر کیا محال ہونا لہذا ہم جرح
 کا اور کہا اسطرح محال ہو حلول کا نہیں نہ ہمیشہ اسطرح جرم ہو عرش کے اوپر یا آسمان میں انتہی۔

قال۔ قول سوم علام الموقعین میں ہے تفسیر صحیح کی شافعی نے کہ یہ جو اوس لونڈی نے کہا کہ یہاں رب آسمان پر ہے اور تم رسول خدا ہو اوسکو آنحضرتؐ مجمع ایمان ٹہرایا اور حکم آزاد کرنے کا فرمایا انتہی یہ روایت حجت ہے شافعیہ پر۔

اقول۔ امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ کا اس حدیث جباریہ کے روایت کرنے سے یہ کلمہ ثابت ہو گیا کہ آپ کا عقیدہ یہی تھا کہ اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان ہی پر ہے بلکہ اوس لونڈی نے بھی یہ نہیں کہا تھا کہ اللہ کی ذات بجز فوق آسمان ہی پر ہے اوس نے تو صرف فی السماء کہا تھا جس کے ساتھ کوئی لفظ حصر کا نہیں ہے اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا اوس لونڈی کو آزاد فرمانا بوجہ اوس کے بیزاری الہ باطلہ کے تھا جو علی الارض تھے جسکی تفسیر سابق گذر چکی پس اس صورت میں شافعی علیہ الرحمۃ کے صرف اس روایت سے جمہور شافعیہ پر ثبوت جنت کے نسبت کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ خود امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے تو صحرا اذ علیکم قول انکم تمثلون اللہ تعالیٰ وعلیکم لادھام انکم تحکمون فرمایا ہے یعنی اپنے عقول سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے وہم سے اوسکا حد کرنا حرام ہے انتہی۔ اور حد مستلزم جنت ہے۔ یہ بات خوب یاد رہے کہ اوس لونڈی کے قول فی السماء کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا مجمع ایمان ٹہرانا کسی قول سے آنحضرت کے ثابت نہیں ہے بلکہ آپ کے قول سے تو یہ بات پایہ ثبوت کو پہنچتی ہے کہ اوس ذات مطلق سے قید جنت کی نفی جو عبارت سے عموم معیت سے افضل ایمان ہے کما روی ابن مرادویہ والبیہقی فی الشعب عن عبادہ بن الصامت رضی اللہ تعالیٰ عنہ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم ان من افضل الايمان المراء ان يعلم ان الله عز وجل معه حيث كان ذكره الحقا

السیوطی فی تفسیرہ الدرامہ المتشور یعنی بہ تحقیق کہ افضل ایان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک
اللہ عزوجل اوس کے ساتھ ہے جان کہیں ہو۔

قال لیکن بعضے شافعیہ منکر ہیں جہت کے اور مقرر ہیں فوق و علو کے اور بعضے دونوں
کے جس طرح امام رازی۔

اقول بعضے نہیں بلکہ کل شافعیہ محققین جہت مکانی کے منکر اور فوق و علو معنوی

کے مقرر ہیں چنانچہ مشہورے نمونہ از خرواری مقلدین شافعیہ سے امام ہتھی و غزالی و بیضاوی
طیبی و طبری و سطلانی وغیرہ کے اقوال ابھی آئیں گے اور یہہ جو کہا گیا ہے کہ امام رازی
جہت و فوق و دونوں کے قابل ہیں محض غلط ہے کیونکہ امام صاحب اربعین میں

فرماتے ہیں وَ تَرَى الْجَهْدَ لَا دُكْيَا مِنْ الْعُقَدِ مُتَّفِقِينَ عَلَى تَطْلَانِ هَذَا
الْفَقْدَانِ فَإِنَّ أَنْبَاءَ الْجَهْدِ لِلَّهِ لَمْ يَقُلْ بِهِ إِلَّا الْخَنَابِلَةُ وَالْإِسْكَنْدَرِيَّةُ
وَأَمَّا كُلُّ مَنْ سَوَّى بَيْنَهُمْ مُتَّفِقُونَ عَلَى أَنْبَاءِ ذَاتِهِ وَتَنَاهَا عَنْ الْاِخْتِصَاصِ
بِالْجَهْدِ وَالْجَهْدِ۔ تو دیکھتا ہے جمہور دانا با بان عقاب نے علماء متکلمین کو متفق ہیں اس

کے اطلاق پر کیونکہ ثابت کرنا جہت کا واسطے اللہ کے قابل نہیں ہوا اسکا مگر خابلہ
کو راسیہ اور جو لوگ کہ سوائے اُنکے ہیں وہ سب متفق ہیں اور یہ ثابت کرنے اس بات
کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے خصوصیت سے مکان و جہت کے۔

یاد رہے کہ یہاں خابلہ سے مراد وہ لوگ ہیں جو دراصل عقیدہ کراسیہ کا رکھتے ہیں مگر
بظاہر انکو خابلہ مشہور کر کے بدنام کنند و کمونائے خند ہوئے ہیں۔

اور محققین شافعیہ سے **قال** البیہقی فی کتاب الاعتقاد و هو یقال عن الجہد و قال
الامام الغزالی فی الاحیاء انہ لیس مختصاً بجهة ولا مستقراً علی المکان

وَقَالَ فِي الْمَعَارِجِ الْقُدْسِ إِنَّ جَمِيعَ مَا يَهْدِي بِهِ الْمَشْيَهُ مِنْ اثْبَاتِ الْجِهَةِ وَالْقُوَّةِ
وَالصُّورِ وَالْمَحْكَانِ فَلَا يُنْقَالُ كُلُّهُ بِاطِلٍ وَقَالَ الْبُضَاوِيُّ فِي طَوَالِعِ
الْأَنْوَارِ وَلَا فِي جِهَةٍ وَحِيدَةٍ وَقَالَ الطَّبِيبِيُّ فِي حَاشِيَةِ الْمَشْكُوتَةِ وَهُوَ تَعَالَى مَنْزِلُهُ
عَنِ الْجِهَةِ وَالْمَكَانِ وَقَالَ الْعَلَامَةُ الْحَلَبِيُّ وَلَيْسَ بِجِهَةٍ وَمَكَانٍ وَقَالَ
الْقُسْطَلَانِيُّ فِي شَرْحِ الْبَحَارِ ذَاتُ اللَّهِ تَعَالَى مَنْزِلُهُ عَنِ الْمَكَانِ وَالْجِهَةِ
بَعْنِي كَمَا يَهْتَمُّ نَعْنِي كِتَابُ الْإِعْتِقَادِ مِنْ أَوْرَدِهِ بَرْتَبِ جِهَتِهِ أَوْ كَمَا إِمَامُ غَزَالِي سَمِعَ
أَحْيَاءَ مِنْ تَحْقِيقِ وَهُوَ خَاصٌّ نَهَى عَنْ كَسَى جِهَتِهِ سَمِعَ أَوْرَدِهِ شَرْحُ إِمَامِ الْإِسْلَامِ مَكَانٍ بِرَأْدِ
كَمَا سَمِعَ الْقُدْسِ مِنْ تَحْقِيقِ جَوَاجِبِهِ كَمَا شَبَّهَ نَعْنِي أَوْرَدِهِ بِرَأْدِ كَمَا سَمِعَ كَمَا سَمِعَ
اثْبَاتِ جِهَتِهِ وَفَوْقِيَّةٍ أَوْ صُورَةٍ وَمَكَانٍ وَانْقَالٍ كَأَوْرَدِهِ سَبَّ بِاطِلٍ سَمِعَ أَوْ كَمَا سَمِعَ
بُضَاوِيُّ نَعْنِي طَوَالِعِ الْأَنْوَارِ مِنْ نَهَى عَنْ كَسَى جِهَتِهِ وَجِزْوِينَ أَوْ طَبِيبِي سَمِعَ حَاشِيَةِ
مَشْكُوتَةِ مِنْ كَمَا أَوْرَدَهُ تَعَالَى مَنْزِلُهُ عَنْ جِهَتِهِ وَمَكَانِهِ سَمِعَ أَوْ كَمَا سَمِعَ الْعَلَامَةُ الْحَلَبِيُّ نَعْنِي
أَوْرَدِهِ مِنْ جِهَتِهِ وَمَكَانِهِ مِنْ أَوْ كَمَا سَمِعَ الْقُسْطَلَانِيُّ نَعْنِي شَرْحِ الْبَحَارِ مِنْ ذَاتِ اللَّهِ
كِي مَنْزِلُهُ عَنْ مَكَانٍ وَجِهَتِهِ سَمِعَ -

قال - قول چارم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رح نے فرمایا بڑا مایہ جگر شیخ ابو ظاہر
مدنی نے اپنے باپ کے خط سے کہ شیخ ابو الحسن نے اپنی کتاب میں کہا میں مذہب امام
احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق العرش ہے انتہی اس قول سے
حجت جناب پر تمام ہے اور جمہور مخالف کلمہ ہی عقیدہ ہے الا ما اشار اللہ وشد احمد بلکہ
گردہ میں جس قدر مخالف کو توفیق احقاق حق کی اس مسئلہ خاص میں ملی اور کونہ ملی -
اقول - حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش ہو نیکو تو سب مانتے ہیں امام احمد خلیل کی

تخصیص سے ضرورت ہے کیونکہ حدیث صحیح سے ثابت ہو چکا ہے کہ ﴿فَمَا لَكُمْ فَوْقَ ذَلِكَ﴾
 ہاں اگر گفتگو ہے تو ذات مطلق کا حصر عرش پر کرنے اور فوق سے جہت کے مراد لینے میں
 جس کا قائل نہ کوئی امام ہے نہ کوئی مقلد چنانچہ قال محمد بن محمد السعدی الحنبلی فی
 کتابہ فی مناقب الإمام احمد فی بیان اعتقادہ ﴿كَانَ يَذْهَبُ إِلَىٰ
 مَذْهَبِ السَّلَفِ مَعَ الْقَوْلِ بِالتَّنْزِيهِ بِهِ وَالْفِي التَّشْبِيهِ﴾ انتہی کہا محمد بن محمد
 حنبلی نے مناقب میں امام احمد کے بیان میں ان کے عقاید کے تھا اور کا مذہب سلف کا
 ساتھ قول تنزیہ اور نفی تشبیہ کے انتہی اور کہا ہے سنوسی مالکی نے شرح
 میں اپنے تحقیق ملا لیا ہے حشو یہ نے ساتھ اس مذہب فاسد لینے جہت کے بعض
 ائمہ اہل سنت کو اکثر اوقات نسبت کی ہے اس بات کے طرف احمد بن حنبل کے
 رضی اللہ عنہ اس واسطے کہ یہ مقلد ہیں اس امام کے فروع میں پس ہم کیا اور ہوں
 جیسا کہ وہ تابع ہوئے ہیں ان کے فروع میں تابع ہیں ان کے عقاید میں بھی حالانکہ
 علیحدہ ہیں ان سے اس بات میں کہ وہ عقیدہ امام کا مثل عقیدہ ان کے کے اس واسطے
 کہ امامت ان کی علم توحید میں اور طریق اہل سنت کے ہے چنانچہ کہ اجماع ہوا ہے اور
 مناظرہ امام احمد کا اہل بدعت کے ساتھ اور امتحان کرنا اور کذا ذات اللہ تعالیٰ میں
 مشہور ہے الخ چنانچہ خود امام احمد حنبل رضی اللہ عنہ نے فرمایا ہے کہ لَا يُوصَفُ اللَّهُ
 تَعَالَىٰ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسُهُ أَوْ وَصَفَهُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ
 وَسَلَّمَ لَا تَجَاوِزُ الْقُرْآنَ وَالْحَدِيثَ الْحَنِيفِيَّ إِمَامُ أَحْمَدُ نے فرمایا کہ نہیں وصف
 کیا جاتا اللہ تعالیٰ مگر ساتھ اس چیز کے کہ وصف کیا ہے اس سے اپنا اور وصف
 کیا ہے جس چیز کے ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور نہیں بڑھتے ہیں ہم

بوقت حاجت کے آسمان کو قبلہ دعا بنایا تو بوقت عبادت کے خانہ کعبہ کو قبلہ صلوٰۃ کا ٹھہرایا
حالانکہ اوس ذات مطلق کا نہ آسمان مکان ہے اور نہ کعبہ گھر۔

قال۔ قول ششم سالہ بخاریہ میں ہے بذیل اثبات جہت شیخ ابوالحسن اشعری درابانہ
شرح و بیان این عقیدہ منوودہ بدان قایل گشتہ است انتہی اشعریہ کو یہی حجت کافی ہے
اقول۔ قول چہارم میں ابھی بیان کیا گیا تھا کہ شیخ ابوالحسن اشعری نے اپنی کتاب
میں لکھا ہے کہ میں مذہب امام احمد پر ہوں مسئلہ صفات میں کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش
ہے اس میں تو کہیں جہت کی قید نہیں لہذا اس جہت کے قایل ہونے کے نسبت اشعریہ
پر کوئی حجت نہیں ہو سکتی کیونکہ قال الامام ابوالحسن الاشعری فی کتاب الاصول
الکبیر لا یحب ان یکون نفس الباری عما وجل جسمًا او جوہرًا او موجدًا
او فی مکان ما کان او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفات الغادرۃ لکننا
کہا امام ابوالحسن اشعری نے کتاب اصول الکبیر میں نہیں واجب یہ کہ ہو ذات باری
جسم جوہر و یا محد و د یا خاص مکان میں کہ نہ وہ دوسری جگہ یا سوائے اسکے جو جائز نہیں
اور اس کے ہمارے صفات سے بسبب جدا ہونے اس کے ہم سے انتہی۔ پس اس
قول سے توفیق جہت کی نفی اور مطلقیت ذاتی ثابت ہوتی ہے جیسا کہ امام موصوف
نے اپنی کتاب ابانہ میں اول ذکر کیا استواء علی العرش کا اور پھر نزول الی السماء الدنیا
وغیرہ صفات اللہ کا اور پھر کہا وان اللہ یقرب من عباده کیف شاء کما
قال ولحق اقرب الیہ مرجبل او دیدا انتہی یعنی اللہ تعالیٰ قریب ہے اپنے
بندوں کے بطرح سے کہ وہ چاہتا ہے جیسا کہ فرمایا ہے ہم بہت نزدیک ہیں بندہ سے
اوسکی لگ جان سے انتہی پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام اشعری رحمۃ اللہ علیہ

کتاب اپنی کتاب ابانہ میں باوجود ثبوت استواء و نزول ذاتی کے قرب ذاتی کا ذکر کرنا دلائل کرتا ہے ثبوت عموم احاطت و سمیت ذاتی پر جو یہ منافی ہے ثبوت جہت و قید ذاتی مطلق الہی تعالیٰ شانہ کے۔

قال۔ قول مفتی غنیہ الطالبین میں ہے بجهة العلو وہ جہت علویں میں ہے۔
اقول۔ ہم سابق لکھ چکے ہیں کہ غنیہ کا کہنے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں ہوتا چنانچہ شیخ الہند عبدالحق دہلوی نے ویسا ہی غنیہ میں فرمایا ہے کہ ہرگز ثابت نشہ کہ غنیہ از نقصان استہجاب است اگرچہ افتاب آن بانحضرت شہرت دارد و نظر بر آن کہ شاید دران حرفے ازان جناب بود ترجمہ کردہ ام النسخ اور نیز تنفیذا الکلام المنسوب الی غوث الانام اور مرام الکلام میں لکھا ہے کہ ان الغنیۃ لیست من مؤلفاتہ و یدل علیہ کثیرۃ الاحادیث الموضوعۃ فیہا فقط

قال۔ قول مشہور کتاب البجۃ میں جان لو کہ عبادت تمہاری نہیں گہستی زمین میں بلکہ عبادت آسمان پر کیا اللہ نے الیہ یصعد الکمل الطیب والعلی الصالح پس رب ہمارا جہت علویں میں ہے انتہی شعرانی نے اسکی تاویل کی ہے لیکن ساتھ ایک طرح کے اقرار کے یہ دونوں کتابیں شیخ عبدالقادر جیلانی رحمۃ اللہ علیہ کے ہیں انہیں خاص لفظ جہت موجود ہے کہ وہ صوفیہ و اولیا پر حجت افکنی تمام ہے کہ یہ سردار زمین تمام اولیا و صوفیہ کے۔

اقول۔ قول مفتی غنیہ میں جہت کا لفظ مذکور ہے حالانکہ اسکا حضرت کے تصنیف سے ہونا ثابت نہیں تو پھر اسکا حوالہ ہی فضول ہے بلکہ غنیہ میں جہت کے لفظ کا وارد ہونا ہی آپ کے تصنیف سے ہونے پر اور تائید ملتی ہے کیونکہ جسکا اصول توحید و وجود ہی

تو وہ پہر جہت کے تنگ و تاریک گڑھے میں کیونکر جا کر گیا اور کتاب ہجرت ہمارے نظر سے نہیں گذری خیر یہ تو صحیح ہے کہ عبادت زمین میں نہیں گہستی بلکہ آسمان پر چڑھتی ہے کیونکہ وہ عمل صالح ہے اور صالحون کا ٹھکانا بھی فوق سما ہے پس اس قدر بیان کیا تو اللہ تعالیٰ کا جہت علوی میں رہنا ثابت نہیں ہو سکتا غالباً رب ہمارا جہت علوی میں ہے یہاں جہت کا لفظ الحاقی ہو تو بھی کچھ عجب نہیں کیونکہ لفظ فوق کے ساتھ جہت کی تراش تو العادة طبعیہ خاصہ کے حکم میں ہو گئی ہے علی الخصوص جبکہ امام شعرانی نے بھی یہاں ٹوکا ہے تو معلوم ہوتا ہے کہ ضرور دال میں کچھ کالا ہے کیونکہ گروہ صوفیہ و اولیاء متفق ہیں اوس ذات مطلق و مقدس سے نفی قید و جہت و تجنیز و تکاثر کیا کہما قال الشیخ محی الدین العربی قدیس سترہ فی الفتوحات المکیۃ فی القلۃ مقدس عن الجہات ولا نظار وقال شیخ شہاب الدین الشہروردی قدیس سترہ فی عقیدتہ فی توحیدہ تعالیٰ لا فی مکان اذ لو کان فی مکان تسلسل وقال الامام الزبانی الشیخ عقیف الدین الیافعی فی لشر الحاسن تعالیٰ عن الجہات ولا فظا و لا حدود الخ وقال ابو عثمان المغربی رحمۃ اللہ علیہ لیس لذات اللہ تعالیٰ امام و لا خلف و لا فوق و لا تحت و لا یمینہ و لا یسارہ و لا یستعمل وقال الا و ستاد الامام ابو القاسم القشیری فی الرسالة لا لد تعالیٰ جمہ و مکان وقال الامام الزبانی مجدد الاف الثانی الشیخ احمد السہروردی قدیس سترہ فی المکتوب السابع والستین من الجلد الثانی زمان و مکان و جہت را در حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست این مہم مخلوقات او نہ و قال الاستاد الامام ابو القاسم القشیری سمعت والشیخ اباعبد الرحمن محمد بن الحسین

السَّامِعُ رَحْمَةُ اللَّهِ عَلَيْهِ يَقُولُ سَمِعْتُ عَبْدَ اللَّهِ بْنَ مُوسَى السَّلَامِيَّ يَقُولُ سَمِعْتُ
 الشَّيْخَ يَقُولُ جَلَّ الْوَاحِدُ الْمَعْرُوفُ قَبْلَ الْحَدِّ وَدَايَ الْجِهَاتِ الْخَبَاءُ
 قشیری نے سنائیں شیخ ابو عبد الرحمن سے وہ کہتے ہیں سنا ہے میں نے کہتے ہوئے
 عبد اللہ موسیٰ سلمیٰ کو انہوں نے سنا ہے یوں کہتے ہوئے شبلی رحمۃ اللہ علیہ کہ پاک
 ہے واحد معروف قبول کرنے جہات سے الخ یہ حضرت شبلی رحمۃ اللہ علیہ سردار
 اولیاء کے مرشد و ناسخ ہیں اور اخراج کیا ہے ابو نعیم نے حلیۃ الاولیاء میں محمد بن اسحاق
 سے اور اس نے عثمان بن سعد سے کہ فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں سوال
 یہود کے سبکدانہ و تکالیف من زعم ان الہنا محلد و دفقت
 جہل الخالق المعبود و من ذکر ان الامکان یہ یحیط لزمۃ الحیات
 و الخلق ذیل ہوا الخیط مکی مکان الخ یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ
 ظاہر کرنے کیفیت سے اس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محمد و یحییٰ
 بہت میں ہے پس وہ بخانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا کہ مکان او کو
 احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اس کو حیرت و گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانوں کو الخ
 پس حضرت علی کرم اللہ وجہہ کا جو سردار ہیں سردار اولیاء کے اس ذاتی
 حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی کرنا مکان و حدیئے تخیز و جہت کا حجت تمام ہے تمام کردہ اولیاء
 و صوفیہ رضی اللہ تعالیٰ عنہم یہ۔

یہ خوب یاد رہے کہ مرتبہ ولایت کا عبارت ہے حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ نسبت تقرب
 کے بالفعل شخص سے نہ صرف علماً بلکہ شہوداً لیکن اس نسبت تقرب کا شہود منحصر ہے
 شرف سر توحید و جدی پر پس اس صورت میں سردار اولیاء کے اپنے سر کو نہ کہ اپنے

مولیٰ کو دوسرے سمجھتے ہیں اس سر ولایت و نسبت تقرب کی حقیقت کو نہ سمجھ سکا اس کو اس کے کہ
من ذاقہ۔

قال۔ قول نہم محمد بن مصل نے کتاب سیف السنۃ الرفیعہ میں لکھا ہے خدا جہاں ہے
اپنے مخلوق سے اور فرشتے اس کے چڑھتے ہیں اور اسی کے پاس آتے ہیں اور اسی
نے مسیح علیہ السلام کو اپنے پاس بلا لیا اور اسی کے پاس کلمے پاک چڑھتے ہیں۔

اقول۔ اس قول سے دو امر متبذ ہوئے ایک یہ کہ خدا جہاں ہے اپنے مخلوق سے
یہ امر سنا فی ہے اس قول کے جس سے ذات حق سبحانہ کا قیام و قرار علی العرش ثابت
کیا گیا تھا کیونکہ جب اس کی ذات عرش سے جو مخلوق ہے جدا ہے تو پھر عرش پر اس کا
ٹھہرنا باطل ہو گیا (یا در ہے کہ یہاں ہنہ جدا کے ایسے ظاہری معنی لئے ہیں جس کو ایک
عامی دیہاتی بھی سمجھ چکے)

دوسرا یہ کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے آسمان پر ہے کیونکہ فرشتے اسی کے طرف چڑھتے
ہیں اور اسی نے حضرت مسیح کو اپنے پاس بلا لیا اور اسی کے طرف کلمے پاک چڑھتے ہیں
تو پھر وہ قول باطل ہو گیا جو اللہ تعالیٰ کا ذات سے عرش پر ہونا ثابت کیا گیا تھا پس ایسی
دلیل لائے سے فائدہ ہی کیا تھا جس سے اصل دعویٰ ہی باطل ہو جاوے الحمد للہ علیہ

قال۔ قول دہم امام نووی رحمۃ اللہ شرح مسلم میں ہے فَمِنْ قَوْلِ بَانَاتِ جَمْعٍ
فَوْقَ مَنْ غَيْرِ خَدِيدٍ وَلَا تَصِفُ مِنَ الْكُفَّانِينَ وَالْفُقَهَاءِ وَالْمُتَكَلِّمِينَ
یہ سب متکلمین و فقہاء و محدثین جو قایل بہت فوق ہیں اہل سنت و جماعت سے ہیں
اور یہاں سے معلوم ہوا کہ انکار بہت پر اجماع و اتفاق نہیں ہوا اور کیونکر ہوتا کہ ساری
امت گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی واللہ اعلم۔

اقول۔ التبيين في التشبيهين ہے کہ قال الامام النووي في شرح مسلم فان الله تعالى
 ما نزه عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات المخلوقات
 یعنی کہا امام نووی نے شرح مسلم میں اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے
 کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات سے انتہی۔

اب یہاں کیا کہیگا کہ امام نووی نے تو شرح مسلم میں صاف جہت کی نفی اور ذات
 پاک سے کر نیکے علاوہ صفات مخلوق سے یہی اوسکی تنزیہ کی ہے جس سے یہی جہت کی
 نفی اور ذات مطلق سے ہو جاتی ہے کیونکہ جہت میں حد و کیف ہے اور وہ خاص
 و لازمہ جسم ہے بلکہ امام موصوف کا پہلے قول میں فوقیت سے حد و کیف کی نفی کرنا
 خود وہ مبنی ہے جہت مکانی کی نفی پر۔

بالفرض اگر یہ کہہ جائے کہ اس جہت کے قابل متکلمین اور فقہاء میں تو انقیاس کی گنجائش ملتی
 کہ شاید کسی متکلم نے اپنے عقل و فہم کے زور سے جہت کو کہیں سے کہیں گھٹا لایا ہے یا
 کوئی فقیہ اپنی فقاہت کے زور سے جہت کے استنباط میں خطا کی ہے مگر معلوم نہیں
 کہ محدثین کس بنیاد پر جہت کے قابل ہو گئے کیونکہ کسی ایک حدیث میں بھی جہت کا لفظ آیا
 نہیں ہوا ہے اور نہ از روئے لغت کے فوق کے ظاہری معنی صرف ایک جہت مکانی
 میں مقید ہے حالانکہ سان عرب پر لفظ فوق کا جہت و غیر جہت کے معنوں پر مستعمل ہی
 جسکا بیان گذر چکا اور اللہ تعالیٰ کی فوقیت سے جملہ متکلمین و فقہاء محققین نے اس
 ذات مطلق سے قید و جہت مکانی کی کجی نفی کی ہے اور محدثین کے مذہب میں تو صفات
 الہی میں چون و چرا ہی نہیں ہے چنانچہ ہم نمونہ دو دو قول امام متکلمین اور سب برآوردہ
 فقہاء اور مشیو اسے محدثین کے درج ذیل کرتے ہیں امام المتکلمین حجتہ الاسلام محمد غزالی

احیاء میں فرماتے ہیں کہ خدا پاک ہے اختصاص جہالت کے اور باب عقاید میں فرماتے ہیں کہ نہ طرفین اور چہ تین اسکو گمیر سکتے ہیں نہ زمین و آسمان اور امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ علماء شعلیں نے اتفاق کیا جہت کے لطلان پر اور سربراہ درختہ امام ابو حنیفہ نے فرمایا ہے کہ جس نے حصر کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق یا تحت میں تو کافر ہو گیا اور بھی فرمایا ہے کہ جس نے توجہ کیا واسطے حق کے مکان کا پس مشہم ہے اور امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ حق سجا نہ تعالیٰ کو اپنے وہم و گمان کی حد یعنی جہت ثابت کرنا حرام ہے یہ اصل اقوال مفصلہ گذر چکے ہیں اور پیشواے محدثین امام نس بن مالک سے بھی نے روایت کی ہے اللہ تعالیٰ ہے جیسا کہ اپنا وصف آپ فرمایا اور نہیں کہا جاتا کہ ایسا ہے یا ویسا اور نیز امام مالک استوار سے پوچھے تو کیفیتہ مجہول و السوال عنہ بدعتہ فرمایا ہے بلکہ اصحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین و محدثین نے ذات مطلق حق سجا نہ تعالیٰ سے الفاظ جہت و حدود مکان کے ساتھ بالتصریح نفی فرمائی ہے اور جن کے اقوال باوجود عدم موجودگی کتب کے اسوقت جب قدر بہم پہنچے ہیں انکے اسامے گرامی و وثیقہ درج ذیل رکھے جاتے ہیں جنکے بخلاف ایسے اقوال تک اس رسالہ میں اس غرض سے لائے گئے ہیں تاکہ ثابت و متحقق ہو جاوے کہ اہل سنت و الجماعت کا نفی جہت پر اجماع و اتفاق ہو گیا ہے۔ کیونکہ ہوگا شمار سے اسے گمراہی پر جمع نہیں ہو سکتی و اللہ اعلم۔ صحابہ رضی اللہ عنہم سے حضرت علی کرم اللہ وجہہ اصحاب سلف صالح میں تابعی

عہ چونکہ ہمارے پاس اسوقت ایسی کوئی کتاب موجود نہیں تھی جس سے یہ معلوم ہو سکے کہ ان حضرات سے کون تابعی کا اور کون تابع تابعی کو اتنا تو معلوم ہے کہ انکا شمار اصحاب سلف میں ہے۔

مرتجع البانی سے ذی النون مصری و سہل بن عبد اللہ تسری و امام حنفی صادق و شفیق نورانی
 و شعبہ و یارین زید و حامد بن مسلم و شریک بنی اللہ عنہم و اصحاب حدیث سے شافعی
 و ابو داؤد و ابو یوسف و بیہقی رحمۃ اللہ علیہم۔ اور طحاوی رحمۃ اللہ علیہ ہی صاحب الزوائد
 و الدرر الباقی ہیں۔ ائمہ فقہاء سے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ و ائمہ عقاید سی امام ابو اسحاق
 انصاری اور ابو منصور ماتریدی رحمۃ اللہ علیہما اور مفسرین معتبرین سے حافظ ابن کثیر
 اور ثعلبی رحمۃ اللہ علیہما۔ اور اصحاب حنفیہ سے ابو یوسف۔ محمد بن حسن شیبانی و
 ابن ابی عامر و نسفی۔ و سرراج الدین اوشنی و علامہ محمد بن ابراہیم الولی القرشی و طاهر
 بن المسلم الخوارزمی۔ و فاضل محمد البرکوی و شیخ عبدالسلام و ملا علی قاری و سید صفی الدین
 سجاری۔ و شیخ عبد الرحمن محدث دہلوی۔ اور مولانا بکرا العلوم عبدالعلی و شاہ ولی اللہ
 محدث دہلوی۔ و مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی و قاضی ثناء اللہ بانی تہی رحمۃ اللہ علیہم
 اور اصحاب شافعیہ سے امام الحرمین ابی المعالی عبدالملک بن عبداللہ بن یوسف الجویانی
 و ترمذی و امام محبت الاسلام غزالی و امام الرازی و مفتی الانام غزالی بن عبدالسلام
 و تاج الدین سبکی۔ و حافظ جلال الدین سیوطی و بیضاوی۔ و طیبی۔ و ابوجیان۔ و امام زہری
 و علامۃ الجلی و حافظ ولی الدین عراقی و محقق تفتازانی و قاضی عضد الدین و عسقلانی
 و حافظ صلاح الدین خلیل بن کیطانی۔ و شیخ الاسلام شیخ ذکرار رحمۃ اللہ علیہم و اصحاب
 مالکیہ سے ابن قریط و سنوخی و قاضی ابوبکر بن العزلی و محمد ابراہیم المالکی التلمسانی و
 سنوخی و ابراہیم اللقانی و شیخ احمد الدرود بر رحمۃ اللہ علیہم۔ اور اصحاب خالبہ سی ابن ابی
 یعلی الفراء و شیخ محمد السفارینی۔ و شیخ عبدالباقی رحمۃ اللہ علیہم و اصحاب صوفیہ سے
 شمس و جنید بغدادی و شیخ عبدالقادر جیلانی و شیخ شہاب الدین سہروردی و جنید بن

شیخ محمد بن الدین بن العزبی و عبد الکریم حبلی و شیخ ابوالحسن شافعی و امام ابوالقاسم القشیری و شیخ
 ابوطاہر القزوی و امام شعرانی و ابوبکر محمد اسحاق و امام ربانی شیخ عقیب الدین یافعی و ابوال
 مسعود و امام ربانی محمد دالت ثانی و ملا جامی سید نقاش بغدادی رحمۃ اللہ علیہم اجمعین۔
 اس قول و ہم کے ضمن میں انکار جہت پر اجماع نہونکی جو یہ وجہ لکھی ہے کہ ساری ہست
 کما رہی پر جمع نہیں ہو سکتی جس سے اس بات کا اظہار کرنا چاہا ہے کہ منکر جہت کا مگر وہ
 سالک امام مالک سے استواء کی کیفیت پوچھی گئی تھی تو نہ صرف اس سوال کو بدعت کہا
 بلکہ اس سائل سے کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہ ہو جاؤ گے کلمہ اگر یہ لوگ
 اس وقت ہوتے جو لفظ فوق سے جہت کو نکالا ہے تو خدا اجائے کہ امام مالک ان کے
 شان میں کیا فرماتے اور کس سلوک سے پیش آتے۔

قال۔ قول یازدہم شیخ الاسلام ابن تیمیہ رحمۃ اللہ علیہ نے کتاب نزول الرب الی السماء والارض
 میں جہت فوق کو بدلائل صحیح ثابت کیا ہے جلال الدین دوانی نے کہا ابن تیمیہ اور
 ان کے اصحاب کو میل عظیم ہے طرف اثبات جہت فوق کے الی قولہ باوجود علوم مرتبہ
 ان کے کے علوم نقلیہ و عقلیہ میں انتہی۔

اقول امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ احیاء العلوم میں فرماتے ہیں کہ انہ مسلو علی العرب
 علی الوجه الذی قالہ وبالمعنی الذی اسرأ استواء منہا عن الہاسۃ ولا استقرارا
 والکن والحول ولا انتقال پس اس نفی انتقال سے حق سبحانہ تعالیٰ کا ایسا نزول جو
 نقل و حرکت زمانی و مکانی کے مستلزم ہو باطل ہو گیا جسکو ہم نے اسکے سابق بدلائل
 ثابت کر دیا ہے اور جلال الدین سیوطی رحمۃ اللہ علیہ انقائ میں فرماتے ہیں کہ ایمان
 اسکے صفات پر لاوین۔ اور اسکی معنی مرادی کو حوالہ بخدا کریں اور اسکی تفسیر کریں

ابراہیم بن ابی الدین دوانی کے اس کہنے سے کہ ابن تیمیہ اور ان کے اصحاب کو میل
غیرمیں ہے طوطا اثبات جہت فوق کے یہ کہان سے ثابت ہو گیا کہ جلال الدین
دوانی کا بھی یہی عقیدہ تھا بلکہ (ان کے اصحاب) یعنی ابن تیمیہ کے ساتھ اور ان کے
مقلدین کو خاص کر نادالالت کرتا ہے کہ اس عقیدہ خاص میں ابن تیمیہ کے ساتھ
اور عقیدین بھی ہیں اور نیز میل غلطی کے کہنے سے ثابت ہوتا ہے کہ ابن تیمیہ سب
میں غلو کر گئے ہیں واللہ اعلم بالصواب۔

قال۔ قول دونوں ہم حافظ ابن القیم رح نے حاوی الارواح میں کہا وقد جمعت
مِنْهُ فِي مَسْئَلَةِ عَلْوِ الْاَلِ عَلَيْهِ خَلْقُهُ وَاسْتَوَائِهِ عَلَيْهِ عَرِشُهُ سَهْلًا مَسْطًا
یعنی میں نے اس مقدمہ میں ایک کتاب متوسط لکھی ہے۔

اقول۔ کتاب لکھی تو کیا موافق سبحانہ تعالیٰ کو تو بے شک اپنے مخلوق پر علو
ذاتی حاصل ہے اور اس کا استواء علی العرش بھی صحیح ہے یہ امر تو قرآن سے خود ثابت
ہے البتہ معرض نزاع میں اس کی ایسی معنی کا لینا ہے جس میں کلمہ کیفیت ہو یہ تو بیان بالا
سے ثابت ہی نہیں ہوتا۔

قال۔ قول سید نجم ابوالولید رشید نے کہا جہت کو ہمیشہ شریعت والے ثابت کرتے
آئے ہیں یہاں تک کہ معتزلہ نے اس کی نفی کی اور متاخرین اشاعرہ نے ماننا ابوالو
وغیرہ کے اس کی پیروی کی یہاں تک کہ کہا سب شریعتیں مبنی ہیں اس بات پر کہ
اللہ تعالیٰ آسمان پر ہے اور وہیں سے فرشتے اترتے ہیں وحی لیکر طرف پیغمبر کو
اور وہیں سے کتابیں نازل ہوئیں اور اس طرف حضرت شب معراج میں گئے
اور سارے علم اس پر متفق ہیں کہ اللہ و فرشتے آسمان پر ہیں جس طرح سب شریعتیں

اوس پر متفق ہیں پہ تقریر عقلی سے بھی اسکو ثابت کیا اور اس شبے کو جسکے سب سے
 جہیمیہ نے نفی کی تھی جہت کی باطل ٹھہرایا یہ کہا کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے شرع
 و عقل دونوں سے اور باطل کرنا اسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی مخصوص۔
اقول علم کا دعویٰ اور پہر پہر بے دلیل دعویٰ کہ ثابت کرنا جہت کا واجب ہے
 شرع اور عقل دونوں سے اور باطل کرنا اسکا باطل کرنا ہے ساری شریعتوں کا انتہی
 قابل افسوس ولایق حیرت امر ہے کیونکہ شریعت کے دلیلیں چارہ بن اور باقرانی
 کسی ایک آیت میں خدا تعالیٰ کے لئے جہت ثابت نہیں ہے ثانیاً کسی حدیث میں
 بھی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا لفظ وارد نہیں ہوا ہے بلکہ یہ ایک منکر
 لفظ ہے کیونکہ شرع نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اسکا استعمال ہی نہیں فرمایا ہے
 ثالثاً نہ اجماع امت ہوا ہے نہ زمانہ صحابہ کو دیکھئے کبھی کسی نے فوق کی تاویل جہت کے
 ساتھ نہیں کی پہر تابعین و تبع تابعین نے بھی کبھی حق سبحانہ تعالیٰ کے حق بن
 جہت کو ثابت نہ کیا اور بعد اوسکے بھی ہر زمانہ کے ائمہ دین و علماء و محققین نے اسکا
 انکار اور تردید فرماتے رہے ہیں جبکہ حال مشتے نمونہ از خردار سے اس مختصر رسالہ
 کے ملاحظہ سے دل نشین ناظرین ہو جاویگا اب رہی چوتھی دلیل قیاس کی اگرچہ یہ
 منصب عالی ہر مقلد و غیر مقلد کو حاصل نہیں ہے خیر اگر کوئی کچھ ہاتھ پیرا سکتا ہے
 تو چاہئے کہ وہ قیاس خلاف قرآن و حدیث و اجماع کے نہ ہو۔ جبکہ ان تینوں دلیلوں
 سے جہت کے وجود کا ثبوت تو کیا بلکہ قرآن و حدیث کے اطلاقیات و نزاہت و عظم
 معیت ذاتی کے ثبوت سے قید جہت و مکان کی کلی باطل ٹھہرتی ہے جبکہ اجماع است
 بھی ہو گیا ہے تو پہر بیچارہ قیاس اس غفقا صفت جہت و مکان کو کہاں سے

دہونڈ لاویگا۔ اگر کہیں سے کچھ پہنچ کر نچلا بھی تو خلاف نص کے وہ کس کلام میں آئیگا
 چونکہ قیاس کی بنیاد عقل سلیم پر ہے جبکہ دلائل عقلی سے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی
 ذات مطلق کے نسبت قید و جهت مکانی کا باطل ہونا ثابت ہو چکا ہے تو پھر قیاس کا
 موقع باقی ہی نہیں رہا مان ابو الولید رشید کا منشاء قیاس صرف اس قدر ہے
 چونکہ فرشتے آسمان سے وحی لیکر طرف پیغمبروں کے اترتے ہیں اور آسمان سے گناہ
 نازل ہوئیں اور آسمان کے طرف آنحضرت صلی اللہ علیہ والہ وسلم شب معراج میں
 گئے تھے لہذا ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ آسمان پر ہے (مگر افسوس کہ یہ تمام قیاس
 انکالض استوی علی العرش کے مخالف واقع ہو رہا ہے) چونکہ آسمان زمین کے اوپر
 بجہت فوق ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کا بھی بجہت فوق ہونا ضرور ہوا فقط اگر چہ ہنر
 سابق متعدد مقامات پر اس بے بنیاد قیاسی عمارت کو عقل و نقل کے پرزور دلائل سے
 بجلی منہدم کر ڈالا ہے تاہم اگر کوئی دوسرے قیاسی صاحب نے اس قیاس کے
 مقابلہ میں اپنا قیاس یوں مجاہدین چونکہ موسیٰ علی نبینا و علیہ السلام سے حق سبحانہ تعالیٰ
 نے علی الارض کلام کیا اور خانہ کعبہ کو بیت اللہ کہا اور کعبہ کو بیت اللہ کہہ دیا
 اَرْضِهِ يَصْلَحُ فِيهَا عِبَادَهُ (الترمذی) یعنی حجر اسود زمین پر خدا کا سید ہوتا ہے
 جس سے اپنے بندگوں سے مصافحہ کرتا ہے اَيْضًا اِنَّ قُلُوْبَ نَبِيِّ اَدَمَ كُنْ اَلْكَائِنِ
 اَصْبَعَيْنِ مِنْ اَصْبَاعِ الرَّحْمٰنِ كَقَلْبٍ وَاحِدٍ اَيْضًا فَهٗ كَيْفَ يَشَاءُ (مسلم) ان
 عبد اللہ بن عمر رضی اللہ عنہما بیشک قلوب بنی آدم کے سب رحمن کے دو انگلیوں کے
 درمیان میں مثل ایک تلب کے پھیرتا ہے اور سکو جبرجہا ہے اَيْضًا اِنَّمَا مَعَ جَدِّ
 اِذَا ذَكَرْنِي (بخاری) عن ابی ہریرہ یعنی میں بوقت میرے ذکر کے میرے بندے

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے اشیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے اللہ تعالیٰ
 کسی طرف میں خالص رہتا ہے وہیہ کہ طرفین کا پیچھے ہیں اور پیچھے رہنے
 بائیں آگے۔ پیچھے آدراہم سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان
 وجود ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر لگیں اور سر اس کے مقابل و درمیان
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے
 دونوں طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور
 ایک کمزور قوی کا نام دانتا رکھا اور کمزور کا بایاں زیادہ قوی ہاتھ کی طرف
 دینے کہا اور دوسرے کمزور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا
 ہے اور ادر کو چلتا ہے اسکا نام آگے رکھا اور اس کے مقابل میں
 کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے کہ یہ چھ طرفین انسان کے وجود سے
 پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو ہم
 جہین بھی ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نہ تو ازل میں کسی طرف خاص تھا کیونکہ جہین
 حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور اللہ تعالیٰ کے
 نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اسکا نیچے اور اوپر ہونے والے نہ بائیں نہ آگے
 نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی بدست
 کے وقت کسی جہت سے خاص تھا انتہی۔
 اور یہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہوتا تو وہ
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جو ہر کے طرف اپنے جہت سے مخصوص ہو گیا یا عرض کے
 مانند جو ہر ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے جو ہر سے جدا اور نہ

پس وہ کسی جہت میں خاص نہیں ہے
 اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم
 کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہو تا ہے وہ یا تو دوسرے
 کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ
 ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے۔ مقتدار سے حالانکہ اس کی
 ذات اس سے پاک ہے اب رہا یہ کہ اللہ تعالیٰ اوپر کے جہت میں
 نہیں ہے تو دعا کے وقت آسمان کی طرف ہاتھ کیوں اٹھاتے ہیں اس کی
 وجہ یہ ہے کہ دعا کا قبلہ وہی طرف ہے اور اس میں یہ اشارہ ہے کہ دعا
 جس سے مانگی جاتی ہے اس میں جلال اور کبریا کی صفت ہی اور جو بلندی
 کے قریب ہوتی ہے وہ بزرگی اور برتری پر دلالت کرتی ہے۔ اور قریب
 اور بزرگی اور غلبہ کے رو سے اللہ تعالیٰ ہر ایک موجود کے اوپر ہی انتہی
 اب یہ ارشاد فرمائے کہ اس فقر عقلی کے سننے کے بعد کیا پیر بھی
 ابو الولید کے فقر عقلی کی ضرورت باقی ہوگی۔ خدا خیر کرے اول تو
 قول دہم میں ذات مطلق کے نسبت قید جہت کے انکار کو تو کراہی
 پر محمول کیا تھا اور اس قول میں اقرار جہت کو واجب کر دیا ہے۔

خدا معلوم ہوا آئندہ چکر اور کیا کہا جاوے گا۔
 قال قول چہار دہم حافظ زمینی نے ایک جلد لکھا ہے اور اس میں کل آیات
 استواء و فوق اور کل احادیث اور تمام آثار صحابہ اور تابعین اقوال
 علماء دین کو جمع کیا ہے ذکرہ الشوکانی۔

اقول شک استواء و فوق سکے آیات و احاد و مشوئات و غیرہ ضرور جمع کئے گئے ہوں گے لیکن خوب یاد رہے کہ اوس میں کوئی ایک آیت یا حدیث یا اثر تو ثبوت حجت مکانی کے بارہ میں ہوگی اگر جونی تو آپکی ذات سے کب ایسی توقع تھی کہ ایسے بکار آمد لفظ کو بار بار بیان بیان کر کے یونہی بیکار چھوڑ دیتے۔

قال قول بانزدہم امام محمد بن علی شوقانی نے رسالہ الارشاد و النصف میں کہا ہے حق وہی ہے جو مذہب سلف کا ہے استواء خدا کا عرش پر اور ہونا اوسکا جہت میں مصرح ہے بہت بلکہ قرآن میں اسی طرح آنحضرتؐ سے یہی اوسکی تصریح بہت حدیثوں میں کی ہے بلکہ یہاں ہے اوسکو ہر کوئی اپنے جہی میں اور احساس کرتا ہے اوسکا اپنی فطرت میں اور کہینہی ہے اوسکو طبیعت اوسکی طرف اوسکے جسطرح تو دیکھتا ہے ہر مستغیث کو طرف خدا کے اور التجا کرنے والے کو طرف اوسکے اور دعا کرنے والے کو کہ وہ اشارہ کرتا ہے اپنے ماتھے سے طرف اوسکے یا اٹھاتا ہے اپنی نظر طرف اوسکے اور برابر میں اس بات میں دقت پیش آنے ایسے امور کے عالم و جاہل انتہی

اقول اللہ تعالیٰ و تقدس کا استواء و الارش تو بہت جگہ قرآن میں مصرح ہے مگر ہونا اوسکا اوسی جہت میں ایک جگہ ہی نہیں ہے بلکہ قرآن تو فاینا فلو افتم وجہ اللہ سے تخصیص جہت فوق کی بجلی نفی کرتا ہے اسی طرح حدیث کا حال ہے اگرچہ باعتبار اپنی فطرت کے

پرستی اور دعا کرنے والا اشارہ کرتا ہے اپنے ہاتھ سے اور اہمیت ہے
 نظر کو طرف اوسکے لیکن شہادت الہی نے اس فطرتی قید جہت فوق توڑنے کی
 لئے قید کی طرف موہنے اور سمجھ کر نیک حکم دیا اور اوسکو قبلہ نماز کے سوا
 قبلہ رعایا بنایا تاکہ باعتبار اس حکم شریعت کے ہر عبادت کرنے والا کھڑے
 ہو تاکہ طرف قبلہ کے اور سجدہ کرتا ہے خدا کو اور دعا مانگتا ہو اوس
 چنانچہ مولانا شاہ عبدالعزیز صاحب محدث دہلوی نے تفسیر عزیزی میں
 آیہ کریمہ **فَاَيْنَا نُوَلِّهِمْ وُجُوْهُهُمُ** اللہ کے تحت میں اس روایت کو لکھا ہے کہ
 نزول این آیت در حق دعا است نہ در حق نماز چنانچہ از حدیث یحییٰ و حجاب
 و ضحاک مرویست کہ چون آیت **ادْعُونِيْ اَسْتَجِبْ** لکھنا نازل شد مردم پر سجدہ
 بکدام سمت متوجہ شدہ دعا کنیم در جواب ایشان این آیت نازل گشت
 (رواہ ابن جریر و ابن المنذر عن اصحابہ و غیرہما عن و غیرہ) انتہی پس باوجود
 اس قدر مطلقیت جہت دعا کے پھر اگر کوئی دعا کنندہ جہت فوق سماء
 کے طرف متوجہ ہو کر قبلہ دعا کو مقید سمجھے تو اسکی غفلت و جہالت ہے
 اب رہا یہ امر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا جہت فوق میں ہونا مذہب سلف کا
 ہے لیکن اسکی نفی بالتحریج الہی ہم ثابت کر آئے ہیں چنانچہ یہاں نفی ص
 یعنی جہت کے نسبت اصحاب سلف سے یہی ایک روایت کافی د
 دانی و شافعی ہے **تر وئی البیہقی فی کتاب الاسماء عن ابی داؤد قال**
کان سفیان الثوری و شعبانہ و حماد بن زید و حماد بن سلمہ و شریک و
ابو عوانہ لا یجدون ولا یشہون ولا یمثلون یرون الحدیث لا یقولون

کیف و اذا سئلوا جاؤا بالاثار و قال ابو داؤد و هو قولنا انتہی سینے روایت
 کی بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابو داؤد سے کہا ہے سقیان غری اور
 شعبہ و حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ایزعق و غیرہ حدیث کرتے
 اور نہ تشبیہ دیتے اور نہ تمثیل دیتے روایت کرتے تھے ہر حدیث کو اپنی
 کہتے کیفیت اور جب سوال کئے جاسے تو دیتے جواب اثر سے اور یہاں
 ابو داؤد نے وہی قول ہے ہمارا فقط

قال قول شانزدہم ابو عیسیٰ ترمذی نے فرمایا عظیم و قدرت و سلطان اور
 ہر جگہ ہے اور وہ عرش کے اوپر ہے جس طرح بیان کیا اور میں اسے اپنی کتاب
 میں انتہی۔

اقول مجھے یاد پڑتا ہے کہ کتاب فتح الباب العتاید اولی الابواب بالک
 انتقاد رجیع میں نواب صدیق حسن خان صاحب نے کہا ہے کہ سب سے عظیم
 اس معاملہ میں امام زہریت مالک بن انس رضی اللہ عنہ کہا ہے کسی نے
 ان سے کیفیت استواء کی پوچھی تھی کہا کیف غیور معلوم والایستواء
 غیور محمول والایکان بلہ واجب والسوال عنہ بدعت پھر کہا مجھکو ڈر لگتا ہے کہ
 کہیں تو گمراہ ہوں۔ تو پیراد سکو اپنے پاس سے نکلوا دیا اسکو بیہقی نے کہ
 بن بھلی سے روایت کی ہے باقی رہیں آیتیں قرب و معیت و غیرہ اس کے
 سوا ان پر بھی ایمان لانا مطابق خواہر انفاذ کے فرض یہ کیفیت ادنیٰ
 حوالہ علم الہی ہے اگرچہ اکثر مفسرین اور اہل علم نے اسکو محمول علم و علوم پر
 و نظر کر کیا ہے مگر ہر کو کچھ ضرورت اس تاویل کی بھی نہیں ہے فقط تصدیق

اور سنی اور سنی خدا کو سوچنا کافی دانی شافی ہے۔

اور نواب صاحب محدوح نے دلیل الطالب الی ارجح المطالبین امام شریک
کی کتاب تحف سیرہ قول نقل کیا ہے کہ فکذا نقول فی مثل قوله سبحانه وهو
معکم ایضا فکنتم وغیرہ من آیات المصیبات فنقول فی مثل هذه الایات
مکذا اجاب فی القرآن ان الله سبحانه مع هاد دلاء ولا تکلف بتاویل ذلک
کما یکلف غیرنا بان المراد بهذا الکوون وهذه المصیبات کون العلم ومعیتہ فان
هذه شعبة من شعب التاویل تخالف مذهب السلف وبتاین ما کان
علیه الصحابة والتابعون والتابعون لهم الخ حاصل ترجمہ ایسا کہتے ہیں
ایسے آیتوں میں جو وارد ہیں کہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ
ہم ہو اور ایسے ہی آئین خدا کے قرب و مصیبت کے سوا ایسے آیتوں کے
باب میں کہتے ہیں ہم کہ قرآن میں ایسا ہی آیا ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ سبحانہ
ان لوگوں کے ساتھ ہے ہم اور سنی تاویل میں تکلف نہیں کرتے ہیں جیسا کہ
ہمارے سوا اور لوگ تکلف کرتے ہیں کہ خدا کے اس ہوتے اور اسکی
مصیبت سے مراد ہونا علم کا اور علمی مصیبت کا ہے کیونکہ یہ شاخ ہے تاویل
کی شاخوں سے اور یہہ بخلاف مذہب سلف کے ہے اور مخالف اس
طریقہ کے جس پر صحابہ اور تابعین و تبع تابعین تھے انتہی۔

خدا تعالیٰ صدیق حسن خان صاحب کو اسکی جزاے خیر دے کہ انہوں
یہاں امام مالک اور امام شریک کے ہر دو اقوال کے نقل سے کئے
اصول اس خاص مسئلہ میں قایم کر دے اولاً جیسا کہ آیات استواء

کی معجزہ ہلا کیف ہیں اور سبطر آیات قرب و میت کے معنی بھی سب سے کیف میں
 ناسیاً جیسا کہ استواء کے ظاہر الفاظ پر ایمان لانا فرض ہے اس سبطر قرب و میت
 کے ظاہر الفاظ پر بھی ایمان لانا فرض ہے اور کیفیت اور سبکی حوالہ ظاہر بھی کرنا
 چاہئے ثالثاً قرب و میت سے علم و عون و نصر وغیرہ مراد لانا وہی کی ایک
 شاخ ہے راہیگا کسی صحابی یا تابعی یا تبع تابعی نے آیات قرب و میت سے
 علم مراد نہیں لیا ہے۔ لہذا یہ تاویل بدعت ہے۔

پس ان چاروں اصول کو حرز جان کر رکھو یہی چار اصول ہیں جن سے
 ادن تمام تاویلات لا طائل کی تردید ہو جاتی ہے جو آگے پیشکش ہوئے غلط
قال قول ہفدھم شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے رسالہ کتاب میں ابو جہت
 میں لکھا ہے حق اس مقام میں یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اسے
 لئے جہت فوق کو بعدہ کہا کہ یہی مذہب ہے امام مالک اور ادن جہت کو
 امام ابو الحسن اشعری کا انتہی۔ یہاں سے معلوم ہوا کہ وہ جو رسالہ اعتقاد
 میں لکھا ہے کہ بمعنی تجز و جہت وہ بتقلید متکلمین حنفیہ لکھا ہے اور یہاں جو
 کہا ہے کہ حق ثبوت جہت فوق ہے یہ بطریق تحقیق کے قرا لیا ہے اور
 تحقیق راجح ہے تقلید پر واللہ اعلم۔

اقول اس فصل کے قول چہارم میں شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے
 بیان کیا ہے کہ اس کے دستاویز شیخ ابوطاہر مدنی نے اس کے اپنے پاس کے
 خط سے یہ پڑا یا تھا کہ شیخ ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب میں کہا ہے
 کہ میں امام حنفی کے مذہب پر ہوں مسند صفات میں اور فصل چہارم کے

قول چھارم لکھا ہے کہ امام احمد اقرار کرتے ہیں اللہ تعالیٰ کے استواء پر عرش
 کے جس میں قید جہت کی نہیں ہر یس اس سے ثابت ہو سکتا ہے کہ ابو الحسن
 اشعری کا اعتقاد ہی مثل مذہب امام احمد بن حنبل کے مسئلہ صفات میں ہے کیف
 تھا بلا قید جہت کے جس کے ابو طاہر مدنی نے شاہ صاحب کو پڑھایا تھا قال لفظ
 ابن عساکر فی تبیین کذب المفسری لسانہ فی الامیۃ الاربعۃ فی اصول الدین
 مختلفین بل لیس اہم فی القول بتوحد اللہ وتمازیہ فی ذاتہ وصفاتہ ثلثین
 وعلی نفی التشبیہ عن القدیم سبحانہ و تعالیٰ محبتہ والاشعری فی الاصول
 علیٰ مضامینہ منتظر۔ کہا مانتا ابن عساکر نے تبیین میں کہ جہت کہا ہے مفسر نے
 نہیں دیکھا ہم نے ایہ اربعہ کو اصول دین میں مختلف بلکہ دیکھا ہے جہتوں میں
 تو حید اللہ تعالیٰ کے اور اسکی تشریح ذاتی و صفاتی میں متفق اور اوپر نفی
 کرنے تشبیہ کے قدیم سچا نہ تعالیٰ سے سیکے سکوا کہنا اور اشعری اصول میں
 طریقہ پراسکتے ہیں انتہی۔

قطع نظر اسکے جبکہ شاہ ولی اللہ صاحب نے اپنی عقاید فارسی میں
 یہ لکھا ہے کہ داد پاک است از حد و تاجد و ارجیع وجہ نہ جوہر است
 نہ عرض نہ جسم نہ در چیز است نہ در جہت اشارہ کردہ نمی شود سوئے
 و اینجا و آنجا صحیح نمی شود ہر سو سے حرکت و انتقال و تبدل و ذات و صفات
 و کے پس یہ غور کے قابل مقام ہے کہ کس کس طرح سے شاہ صاحب نے
 مختلف الفاظ و پیرایہ سے جہت و تخیل کی نفی کی ہے اور پیراؤں کے نیچے
 لکھتے ہیں کہ او بالا سے عرش است چنانکہ تعریف کرد ذات خود را و لا کن بحد

مکانی وجہ سے، یہاں بھی مکرر اوس ذات مطلوبہ کے استوی علی العرش
سے تخیز و مکان و جاسے کی نفی کر کے تنزیہ و مطلقیت کو حق سبحانہ تعالیٰ کے
ثابت فرمایا ہے باوجود اسکے کہ یہ خیال کہ شاہ صاحب مدوح جہت کے
قابل ستیجہ باطل و محال بلکہ یہ ایک مجنوناۃ خیال ہے

اب رہی یہ بات کہ رسالۃ الذب عن ابن تیمیہ میں یہ شاہ صاحب نے
یہ کیوں لکھا کہ اللہ تعالیٰ نے ثابت کیا ہے اپنے لئے جہت فوق کو میں
کہتا ہوں کہ قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ نے تو اپنے لئے کہیں جہت کو ثابت نہیں کیا
بلکہ یوں فرمایا ہے کہ یخافون رھم من فوقہم۔ یا ارشاد کیا ہے کہ (مواظفہ)
فوق عبادہ یعنی کسی مقام پر قرآن مجید میں لفظ فوق کو جہت نہ متعین
کیا اور نہ کہیں معنی فوق کی تفسیر جہت کے ساتھ کی ہے تو یہ شاہ صاحب
جیسا شخص ایسی بے اصل بات کو دعویٰ کیونکر کرتا کہ خدا تعالیٰ نے اپنے
لئے جہت فوق کو ثابت کیا ہے۔

گمان غالب یہ ہو کہ شاہ صاحب نے صرف لفظ فوق کا لکھا ہو
لیکن شاہ صاحب کے ان معتقدوں نے اپنے عقیدت کے بموجب
اوسکو جہت کے ساتھ تعبیر کیا ہوگا جیسے کہ عموماً لفظ فوق سے مراد تعبیر
جہت وہ سمجھے ہو۔ میں واللہ اعلم بالصواب

پس اس صورت میں شاہ صاحب کے نسبت یہ کہیے گا کہ
جاسکتا ہے کہ انہوں نے اپنے اعتقادی رسالہ میں تو تنذیراً اوس
سے نفی جہت مکان کی کہیے جو دراصل وہ بد اعتقادی شے مگر ابن تیمیہ کے

حالات میں جو ایک طرح کی وقایہ نگاری ہے بطور تحقیق کے جہت و تہمت کے ثبوت کا اقرار کیا ہے مگر صد ہزار افسوس کہ باوجود اس قدر عقیدت مند کی شاہ صاحب پر بد اعتقادی کے سوائے رفض کی تہمت بھی لگائی گئی ہے۔ کیونکہ تقلیداً حنفیہ سے ڈر کر ایک ایسے عقیدہ کا اقرار کرنا جو دراصل وہ گمراہی تھی تقیہ نہیں تو پر کیا ہے۔

اگرچہ رسالۃ الذب تو موجود نہیں ہے لیکن شاہ صاحب کی کتاب قول الجلیل موجود ہے جسکی فصل سوم میں لکھتے ہیں کہ منزه عن جمیع سائر النقص والزلزال من الجسمیۃ والتخیل والضرر والجمہ والالوان والاشکال پاک ہے نقصان و زوال کے سبب عیبوں سے مجسم ہونے اور احتیاج مکانی اور عرض ہونے اور جہت میں ہونے اور الوان و اشکال سے اور فصل چارم میں فرماتے ہیں کہ ثم یقصور حضورہ تعالیٰ ونظرہ وسعیرتہ نقوراً جہلاً مستقیماً مع تنزیہہ عن الجہۃ والمکان یعنی ہر ائمہ تعالیٰ کے حضور اور نظر اور اوسکی مسیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے اور اوسکی کتاب کے فصل پنجم میں فرمایا ہے کہ ترجمہ میں کہتا ہوں حق تعالیٰ کے مظاہرہ کثیرہ ہیں سو کوئی عابد غبی ہو یا ذکی نہیں مگر کہ وہ اوسکے مقابل ظاہر ہو کر اوس کا معبود ہو گیا ہے اور اسی بہید کے سبب سے رو بقبلہ ہونا اور استوی علی العرش کا مشروع میں نازل ہوا ہے اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے

فرمایا کہ جب تم نے کوئی نماز پڑھے تو اپنے منہ کے سامنے نہ تھو کے اس
 واسطے کہ اللہ تعالیٰ اوسکے اور اوسکے قبلہ کے درمیان میں اور آنحضرت ^{صلی اللہ علیہ وسلم}
 لوٹے سے پوچھا کہ کہاں ہے اللہ تو لوٹے نے آسمان کی طرف اشارہ کیا
 پھر آنحضرت نے اوس سے پوچھا کہ میں کون ہوں اوس نے اپنی اونگلی سے
 اشارہ کیا اوسکی مراد یہ کہ خدا نے تجھ کو بھیجا ہے تو فرمایا کہ یہ ایماندار ہے
 تو اسے سالکِ سنجہ پر کچھ مضامین اس میں کہ تو متوجہ ہو مگر اللہ ہی کے
 طرف اور اپنا دل نہ لگا مگر اوس سے اگرچہ عرش کے طرف متوجہ ہو کر او
 اوس نور کا تصور کر کے جسکو حق سبحانہ تعالیٰ نے عرش پر رکھا ہے۔ اور
 غایت روشن رنگ ہے چاند کے رنگ کے مانند با قبلہ کے طرف
 متوجہ ہو کر چنانچہ نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اوسکے طرف اشارہ
 کیا ہے تو اس حدیث کا گویا مراقبہ ہو گا انتہی۔

یہاں نوب آنکھ کھول کر دیکھو کہ شاہ صاحب نے کس غمگی اور سیا
 کے ساتھ قول اول و ثانی میں اوس ذات مطلق کے عمومِ معیت کیسا
 تنزیہ جہت و تحیز و مکان سے کی اور اوسکی سن تعلیم فرمائی اور پھر قول ثانی
 میں اوسے واحد مطلق کے بہ عرش و قبلہ اور آسمان و زمین وغیرہ
 اشیاء کے مظاہر ہونیکا ذکر فرمایا کہ کس صفائی سے تحیز و قید و جہت
 کی نفی فرمائی ہے اور اللہ تعالیٰ کا استوی علی العرش اور
 نیز اوسکا درمیان مصلیٰ اور قبلہ کے ہونا اور لوٹے کی کا آسمان کی طرف
 وغیرہ مختلف مظاہر کے ذکر کے ساتھ ہی کن کن لطیف ارشادات سے

اوس ذات مطلق کو بلا قید جہت کے ثابت کیا ہے جسکے ضمن میں سرمدۃ الوجود
 کے طرف اشارہ فرمایا ہے چنانچہ رسالہ سطحات میں بزیرائینہ سورہ
 نور اللہ و نور السموات و الارض کی یہ تفسیر فرمائی ہے کہ ہاں ذات مجرد
 مفقودہ نور السموات و الارض است اور نیز دوسرے سطوح میں فرمایا ہے کہ
 ۵ اتصالی بے کیف بے قیاس بہ نسبت ربیعہ الناس را با جان ناس
 زیر کہ نسبت مجرد محض با جمیع عالم یکے است الخ اسکے بعد پھر کہا کہ ابن
 اتصال بہر ذرہ نزدیک است پس جو شخص کہ وعدۃ الوجود کا معتقد ہو تو
 پھر غیر ممکن ہے کہ وہ اوس ذات مطلق کو کہیں کسی جہت و مکان خاص میں
 مقید کرے باللہ التوفیق۔

پھر رسالہ سطحات میں جناب ممدوح نے یہ تحریر فرمایا ہے کہ
 بحقیقت این چند میانه (عرش) از شخص اکبر (عالم) جہت فوق و تحت
 ندارد و معنویت لیکن اختصاص اور چون نفس فلک اطلس (آسمان فنیہ)
 اعظم اجرام سموات است بیشتر است در شرایع الہیہ خدائے را
 تبارک و تعالیٰ بفوق و نسبت می دیند مانند آنکہ نفس ناطقہ را نسبت
 بروح ہوائی زیادہ تر است و منبع روح ہوائی مضغہ قلب است
 و لہذا روح را با این مضغہ نسبت داده اند الخ

ہاں عالم کے ساتھ عرش کی معنوی احاطت کی وجہ سے جہت
 تحت و فوق کی نفی کی کہیونکہ عرش حقیقت عالم اسما میں سجاے ما و اجسام
 ہے تو پھر حقیقت و صورت میں جہت کے نسبت ہی پائی نہ جاوے گی

یاد ہو کہ فی نفسہ عرش سے جہت و تحت فوق کی نسبتیں متقی ہو جائیں گے پہلی
 ذی العرش کے نسبت فوق کی حکمت کو اس قلیل کے پیرایہ میں سمجھا جا
 جیسے کہ روح انسانی کو روح حیوانی کے ساتھ ایک خاص نسبت ہے
 اور روح حیوانی کا منہ مضغہ قلب ہونے سے روح انسانی کے
 نسبت قلب کے طرف کی جاتی ہے اسی طرح عرش کو فلک اطلس کے
 ساتھ اختصاص حاصل ہونے سے ذی العرش کے نسبت بفوق کی جاتی ہے
 کیونکہ فلک اطلس سب افلاک کے اوپر ہے پس اس مثال سے اور
 بہت سے امور ذہن نشین ہو سکتے ہیں جیسے کہ روح کا بدن میں کوئی خاص
 ٹھکانہ نہیں لہذا اس کے لئے کوئی جہت ہی محض نہیں ہے یا بطرح روح
 کو اپنے اجزائے بدن پر بلا حلول و اتحاد کے احاطت و محیت حاصل ہے
 یا جیسے کہ جمیع اعضاء کے ساتھ باوجود احاطت روح کے بعض اعضاء
 سفلی کی اسفلیت اور اعضاء کی غلطت و عفونت وغیرہ سے روح منزہ
 رہتا ہے یا بطرح کہ روح کو خامی اجزای بدن کی کیسا تھ باوصف
 ایکسان نسبت احاطت حاصل ہو سیکے پیراؤسکی ایک خاص نسبت
 مضغہ قلب کے ساتھ کئے جانے سے قلب اوس کا ٹھیکانہ یا اوس کے
 لئے جہت ثابت نہیں ہوتا اسی طرح خالق روح کا بھی اجزائی عالم
 میں کوئی خاص مکان اور رہنے کا ٹھیکانہ نہیں لہذا اوس کو کوئی جہت
 خاص مقرر نہیں ہو سکتا اور اوس کی احاطت ذاتی بلا حلول و اتحاد
 ہونے سے عالم کی ذاتی برائی سے ذات الہی منزہ و مقدس ہے

اور یا وجہ و تمام عالم کے ساتھ ایک سان نسبت احاطت و عموم محبت
 حاصل ہوئیے عرش کے ساتھ ایک خاص نسبت تفوق بھی حاصل ہے جو
 یہ نسبت عبارت ہے استوار سے پس تا آنکہ روح کی ہے جو نبی بے چگونگی کا
 راز نہکینگے اس شال کی حقیقت بھی نہیں کہلتی ہے۔ واللہ اعلم۔
 یا وجود استدرم راحت کے شاہ صاحب کی نسبت یہ غضب کی بدگانی
 (جو رسالہ انتقاد میں لکھا ہے کہ تمہیں تجیز و جہت وہ بتقلید خفیه ہے) سچاں
 اس کا صاف مطلب تو یہ ہوا کہ شاہ صاحب نے جو لکھا ہے کہ حق سبحانہ
 تعالیٰ کی ذات مطلق کو تجیز و جہت نہیں ہے وہ غلط ٹھہرا تو پھر صحیح یہ ہوا کہ
 او سکو جہت و تجیز ہے جہت اول سے ثابت تو تھا ہی اب اس کے ساتھ
 تجیز بھی ثابت کیا گیا اور اس پر طرہ یہ کہ ایسے ہی جہت پر ایمان لانا واجب
 ہے اور جہت کا انکار گمراہی ہے حالانکہ تجیز میں جائے کا گہر تا لازم اور یہ
 خاصہ قسم ہے لہذا جو چیز متجیز بالذات ہوگی وہ منقسم بھی ہوگی۔ پس
 حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان عظیم میں اس سے زیادہ ظلم عظیم کی بات
 اور کیا ہو سکتی ہے سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون علواً کبیراً دارمی علیہ السلام
 نے اپنی مسند میں سلیمان بن یاسر سے روایت کی ہے کہ ایک شخص
 عبد اللہ بن جلیغ امیر المؤمنین عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ کے عہد خلافت میں مدینہ
 میں اگر تشاہات سے پوچھنے لگا اور اس کی خبر خیاب فاروق کو ہوئی
 آپ نے بلا کر دریافت کیا کہ تو کیوں تشاہات کے معنی کو پوچھتا ہے
 تو اس نے کہا کہ مجھے شک ہے اس لئے دریافت کرنا ہوں۔ پس

حضرت فاروق نے خرمہ کے شاخون سے اسقدر پیٹوایا کہ کمر باندھ کر
 گئیں اور وہ گر پڑا تو اسکو اصحاب کے حوالہ فرمایا تاکہ بعد صحت اسکو
 پھر لا دین بعد صحت کے حضرت فاروق نے مثل اول کے کیا تیسرے سے
 بار جبکہ صبح کو حضرت فاروق کے روبرو حاضر کئے تو فریاد کرنے لگا کہ
 امیر المومنین اگر آپ کا ارادہ میرے بار ڈالنے ہی کا ہے تو اسقدر تکلیف
 کیون دیتے ہو آخر جناب فاروق نے اسکو مدینہ سے بدر کر کے
 ابو موسیٰ اشعری کے نام لکھا کہ اوس شہر میں جہان وہ رہتا تھا منادی
 کرادین کہ کوئی مسلمان صبح کے ہمرا نہ بیٹھے۔

سب سے پہلے واقعہ اون لوگوں کے جن میں قابلِ عبرت سب سے پہلے جنہوں
 صفات متشابہ کی ایسی معنوں سے تاویل کرتے ہیں جو سراسر کیف میں
 جبکہ زمانہ رضی اللہ عنہم میں صرف متشابہات کی معنی کے دریافت کرنے
 کے جرم میں عبداللہ بن مسیح اسقدر پیٹا گیا اور شہر بدر ہوا اور اپنے
 بھائی مسلمانوں کی محبت سے علیحدہ رکھا گیا تو پھر کیا حال ہوتا اون
 حضرات کا جنہوں نے استوار کی معنی اللہ تعالیٰ کے بالذات عرش پر
 بیٹھنے یا ٹھرنے کی کرتے ہیں یا فوق کے ساتھ فید جہت بھی لگاتے ہیں
 خیر زمانہ صحابہ کا علی الخصوص فاروق اعظم کی خلافت کو تو رہنے دیکھئے
 امام مالک جو تبع تابعی تھے اون سے کسی نے استوار کی معنی پوچھی تھی
 تو کہا کہ میں ڈرتا ہوں کہ کہیں تو گمراہ نہو جاؤے اور اسکو اپنے مجلس
 سے نکلوا دیا کاش کے یہ حضرات بھی اوس آخری زمانہ ہی میں جوتے

اور استواء کی سنی ذات سے اللہ تعالیٰ کے عرش پر بیٹھنے کی کرتے
 یا فوق سے قید جہت کو ثابت کرتے تو ہم بھی سن لیتے کہ امام مالک
 رضی اللہ عنہ اُن کی شان میں کیا کہتے اور ان سے کیا سلوک فرماتے
 قال۔ قول جہد ہم فرع نایت میں ہے جو آیتین اور حدیثین دلالت
 کرتے ہیں خدا کے جبری حقیقی ہونے پر اور علو اور فوق اور آسمان پر
 بوشکی ہم اوس کو اصل چارم میں ذکر کریں گے اور یہی ہے مذہب
 محدثون کا اختیاری۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق یا علی اسماء ہونیکے آیات واحاد
 کے جمع کرنے سے وہ تمام آیات واحادیث استواری العرش کے بل
 حنین پڑھتے اور نہ فوق کا لفظ وارد ہونے سے اوس کی مطلقیت
 و عموم سمیت کی نفی ہو سکتی ہے خیر فوق و علو و سمار کے بارہ میں
 آیات واحادیث کے ہونے کا حال تو معلوم ہوا مگر خدا کے جبری حقیقی
 ہونے پر جو دلائل بیان کئے گئے ہونگے اوس کا حال نہ بھلا کہیں یہم
 جزئی مقابل کلی کے تو نہیں ہے۔ جامی قدس سرہ السامی فرماتے ہیں۔
 ۱۔ این قاعدہ یاد دار کا بنیاد خدا است + نے جزوئے کل
 نہ ظرف و نے منظوف است + غرض صفات الہی کے نسبت الہ
 قسم کی شاخون کا کھان کہیں محدثین کا مذہب نہیں ہے چنانچہ قال
 البیہقی فی کتاب الاستقراء قالوا ای المتقدمون من اصحابنا و مت
 تبعہم من المتأخرین الاستواء علی العرش قد نطق بہ الکتاب

غیر الہیہ و دودعت بہ الاحیاء الصیغۃ فقبولہ من جہۃ التوقف واجب
 اول بحث عنہ مطلب الثبوتیۃ لہ غیر سائر وقال یحب ان یعلم ان استواء اللہ
 سوائہ دغالی لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مکان
 بل ما سہل فی من خلقہ لکنہ مسوعی مرشدہ کما اخبر بلا کیف باین من
 جمیع خلقہ انہی اس کا ترجمہ فصل سیوم کے قول (۲۱) تین آگیا اور کہا
 ہے امام غامدی نے اپنے عقیدہ میں جس میں بیان کیا ہے عقیدہ اہل
 اور مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم کے برتر ہر
 اللہ تعالیٰ حمد و ثنات و ارکان و اعضاء و آلات سے اور پیرائے
 کہ گہیرے اور سکو جات سے مانند تاملی نوید اچیز و ن کے انتہی ۔
 اصل کلام فصل ششم کے قولی اول میں گذر چکا ۔
 پس ان احوال امام بیہقی و طحاوی رحمۃ اللہ علیہما سے جہاں الرد
 والدراپت اور محققین فقہائے بھی میں ثابت ہوتا ہے کہ متقدمین
 محدثین اور اذن کے متبع متاخرین اور فقہائے اہل سنت کا مذہب
 یہی ہے کہ اس مطلق کو قید مکان و جہت سے منزہ و مقدس جانیں
 اور اس کے صفات فوق اور استوار کو بے کیف سمجھیں اور اس
 کی معنی صفات مخلوق کے ساتھ نکرین چنانچہ امام حافظ سیوطی رحمۃ اللہ
 علیہ نے اتفاق میں فرمایا ہے کہ جمہور امت جن میں سلف و اہل حد
 بھی میں اس بات پر متفق ہیں کہ ایمان صفات الہی پر اور اس کی معنی
 مرادی کو حوالہ بخدا کر میں اور اذن کی تفسیر نکرین ۔

[illegible]

امام ابو حنیفہ اور ابو الحسن اشعری و شیخ حیلانی فرمایا کہ انہوں نے اپنے
 دینے والوں کو کتابیہ جدا اور احادیثیہ علیہ السلام کے ساتھ جدا کر دیا
 و مقلدان امام ابو حنیفہ و شیخ اشاعرہ و معتقدان غوثیہ و سنیہ کے
 سر میں عقیدہ ہے۔ یہاں تک کہ مریدین اور عمر گنت اس عقیدہ والوں کے
 یہاں تک کہ اور طرف ہو اسے دوسروں کے میل کرنے والی
 اقبال اپنی نگاہوں کو بیان ہی کیا کہ وہ کون عقیدہ ہے۔ یہاں تک کہ
 کرنے کی نسبت استدرار کہہ رکھیں ہو رہی ہے جو عقیدہ کہ امام ابو حنیفہ
 کا فنی ہے۔ و بعد م جلوس و استدرار علی العرش کے نسبت ہے۔ ہم
 اس کے لکھ چکے ہیں۔ اسی طرح ہم نے امام ابو الحسن اشعری کے عقیدہ
 کو بھی سابق اس کے بیان کو دیا ہے وہ قابل تھے استواء کے لاکھ
 یعنی کسی نے ان میں سے استواء کی معنی عرش پر بالذات جتنے
 مخرج کی غین کی بلکہ حد و تجز و جہت کی نفی فرمائی ہے اسی طرح
 حضرت محبوب بھائی غوث احمد انی شیخ عبد القادر عیالی قدس سرہ
 روحی فدا کا مذہب ہی بیان کر دیا ہے کہ جناب محمد روح نبوت علیہ
 ذات قدس الہی کے بار وین پایہ عالی پر کھتے تھے چنانچہ طریقہ
 قادریہ کا یہ عقیدہ ہے کہ محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ
 علیہ السلام کا یہ عقیدہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کا ہر ایک کارکن پس اس
 روحانی ہستی کی نسبت اپنے آپ کے جناب کے طرف کرنا ہوتا ہے
 حاصل امام ابو حنیفہ یا اشاعرہ یا معتقدان غوثیہ برحق کی عقیدہ

اوس ذات مطلق کی مطلقیت و صفات بے کیف کی نسبت ہر رنگ عقیدہ
 امام و مقتدا و مرشد خود ہے چنانچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی جو حنفی المذہب
 و قادری المشرع ہیں تجل الایمان میں فرماتے ہیں کہ ولانی جہت و جہت
 نیست یعنی بالاد پائین و پس و پیش و چپ و راست نیست و لانی
 مکانی در جائے نیست علی ہذا بحر العلوم ملک العلماء مولانا عبدالحق حنفی المذہب
 و قادری المشرع نے فرح سلم میں کہا ہے و نقالی عن الجهات الست
 بل الجهات الغیر المتناہیة لان التوجه الی الجهات يستدعی الوضع
 والتجزی الذین هما من عوادم الجسم الماری وهو سبحانه بری عنهما
 انتہا یعنی اللہ تعالیٰ برتر ہے جہات ست سے بلکہ جہات غیر تناہیہ سے
 کیونکہ توجہ جہات کے طرف جہتی ہے وضع خاص اور تجزیہ جوہیہ و دون
 عوادم ہیں جسم مادی کے اور وہ سبحانہ تعالیٰ بری ہے اون دونوں
 قال فصل بہتم ثبوت میں اس مسئلہ کے چاروں دلیل شرعی سے۔
 اقول ان چاروں دلیلوں سے صفات استوار و فوق و علو ذات
 مطلق الہی کا ثبوت ہوتا ہے نہ کہ جہت و مکان و تجزیہ وغیرہ کا۔

قال مخفی نیز ہے کہ دلیلین شرع کے باتفاق اہل شرع کے چار میں ایک
 قرآن دوسری حدیث تیسری اجماع چوتھی قیاس سو مسئلہ استوار فوق و
 علو کا ان چاروں دلیلوں سے ثابت ہے۔

اقول ہمارا بھی اس پر مخطوطی صاویب کیونکہ جملہ اہل سنت و جماعت کا
 جن میں سلف و محدثین ہی داخل ہیں یہی عقیدہ ہے کہ اوس ذات مطلق کا

استوار و فوق و علو بلا کیف ہے بانتھائے قید جہت و تحیز مکانی و غیرہ
 حصہ نہایت اللہ عز و جل بحسبہ

اقوال اس طرح پر دلیلین قرآن پاک کی پہلے فصل اول و فصل چہارم میں
 مذکور ہو چکین اور دلیلین حدیث کی فصل دوم و پنجم میں گذر چکین اور دلیلین
 اجماع اہل علم بلکہ اتفاق جمیع بنی آدم کی فصل سلیم و ششم میں لکھی گئین بانی
 تیناس کہ چوتھی دینس ہے سو وہ ہی اسی کے مقتضی ہے کہ ذات خداوند عالم
 کی فوق عالم ہو اور وراہ الوراہ داخل عالم اور نہ تحت عالم اور
 اعلیٰ ہو نہ اسفل غزالی نے کھالیس فی ذاتہ سواہ ولانی سواہ
 ذاتہ بنین اوس کی ذات میں سواہ اوس کے اور نہ اوس کے سواہ
 میں ذات ہے اوس کی اور ظاہر ہے کہ عالم نام ہے ماسواہ اللہ کا اور
 جب عالم ماسواہ اللہ ٹھہرایا تو اوس میں ذات خدا داخل بنین ہو سکتی
 بلکہ یہ اعتقاد حلو یہ والحادیہ و مہنود و معتزلہ کا ہے کہ وہ خدا کو
 بذاتہ ہر چیز و ہر جگہ میں جانتے ہیں یا عین خلق اعتقاد کرتے ہیں۔

اقوال - الحق دلائل قرآنی کے فصل (۱۰ و ۱۱) سے اور دلائل
 احادیث نبوی کے فصل ۲ و ۳ سے حق سبحانہ تعالیٰ کے صفات
 استوار و فوق کا ثبوت مطلقاً بلا قید تحیز و جہت کے بخوبی ہو چکا ہے
 اور وہ واجب التسلیم ہے اور جو دلائل اقوال اہل علم کے
 فصل (۳ و ۶) میں پیش ہوئے تھے وہ باہم دیگر مختلف ہیں اکثر ان
 نے بموجب طریقہ سلف کے صفات استوار و فوق کا اقرار

بلا کیف کیا ہے اور سمجھون نے اس کو بقید تجرید و حجت کے مانا ہے
 ہذا بقایہ قول ثانی کے قول اول پر بے شک اجماع است
 اہل سنت کا واقع ہوا ہے جسکا ثبوت ابنین اقوال اہل علم کے
 ضمن میں ہو چکا ہے جو فصل ۶ و ۳ میں گذر چکے ہیں اب یہی چوتھی
 دلیل قیاس کی سودہ بھی اسکی تفتیش ہے کہ ذات مطلق
 ہر طرح کی تشبیہ سے مطلق اور بر تشبیہ میں منفرہ رہے بیٹھے نہ
 اس کو قید حجت فوق کی ہو۔ اور نہ تحت کی۔ اگرچہ اس کو قید
 ذاتی حاصل ہے مگر یہ فوق مقتضی قید حجت مکانی و تجرید کا
 مخفی۔ اسنی طرح با وصف معیت کے ذات مخلوق کا وہ غیر ہو
 باوجود احاطت ذاتی کے وہ نہ داخل عالم ہو اور نہ خارج عالم۔
 اور نہ مقفل ہو اور نہ منفصل اور با وصف عرش پرستوی ہو نیکی
 نہ اس کو استقرار جائے حاصل ہو اور نہ تجرید مکانی کیونکہ یہ تمام
 لوازمات جسی ہیں لہذا خالق اجسام کا اپنے مخلوقی اوصاف
 و لوازم سے منفرہ رہنا عین مقتضای عقل و قیاس ہے۔

اور امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست فرمایا
 ہے کہ اس کی ذات میں سوا اس کے ذات ماسو کا اللہ
 کو ہرگز دخل نہیں ہے گویا اس کا مفہوم موافق ہے حدیث شریف
 کا لا اللہ و دین مفل شئی یعنی اللہ کی ذات کے ساتھ کوئی
 چیز جو عبارت ہے ماسو اللہ ہی نہیں ہے مثلاً فی حد ذاتہ

اوس کے پاس نہ لوح محفوظ ہے اور نہ عرش و سما اور نہ ما و سما
 کیونکہ وہی ہے اور خلیق ہے اوس کے نزدیک کوئی شئی
 پس اس صورت میں نہ اوس کی ذات عرش پر ٹھہر سکتی ہے
 کیونکہ اس صورت فریت سے عرش کے ساتھ اوس کو ماحس
 و تشخیص حاصل ہوتا ہے اور نہ وہ ذات مطلق سماوات میں سما سکتی ہے
 کیونکہ یہ شان حلول کی ہے اور نہ وہ علی السما و متخیز ہے اور نہ اوس
 کے نسبت کوئی حیت خاص متعین ہو سکتا ہے کیونکہ یہ تمام صورتوں
 نقیض کے ہیں جبکہ اوس کو مکان و تخیز نہیں ہے تو ہر حیت مکانی
 کیونکر ثابت ہو سکے جسے کہ کرامیہ و مجسمہ و مشبہ نے گمان
 کیا ہے اور نہ وہ ذات مطلق کسی اپنے ماسوا رین داخل ہو سکتی
 ہے اور نہ کوئی ماسوا ر اوس سے متحد ہو سکتا ہے تو ہر وہ ذات
 عین اپنے ذوات مخلوق کی کیسے ہو سکتی ہے جیسے کہ حلولیہ
 و اتحادیہ و ہنود و مستزلہ نے خیال کیا ہے کیونکہ جو جب اعتقاد
 کرامیہ و مجسمہ کے بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق کا عرش
 ہی پر ٹھہرایا سما رین رہنا تخیز و حیت کو ثابت کرتا ہے اور مطلق
 کو مفید کر دیتا ہے اسی طرح بموجب عقیدہ حلولیہ و اتحادیہ
 کے بھی بر حیث و ہر یکہ میں اپنے مخلوق کا عین ہو کر رہنا مخفی
 مطلقیت و نزاحت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ ہے لہذا ان ہر دو
 شان کے عقیدے جو موجب نقصان تقدیس الہی ہیں باطل ہیں

قال عبدالوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین
 امت کے ہے نہ ماورفما کا جسے نامور مجتہدین میں چپار امام
 ہیں کہ اکثر امت انہیں کی عقلہ سے سوان میں سے کسی نے انہیں
 میں قیاس نہیں کیا اور کہیں کر کے کہ قیاس اس جگہ کرتے
 ہیں جہاں کوئی نص قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور حجت اجماع
 اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ان مخالفین نے اس کے
 خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کوہ ذکر اچا ڈیے ہو
 وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود
 اقول۔ الحق جس امر کے تصریح میں نص وارد ہو چکی ہو یا اس پر
 اجماع ہو چکا ہے تو پھر اس کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں
 ہے لیکن خاص اس استواء و صفات میں جو استواء کی معنی ٹھہرنے
 یا بیٹھنے کی نیکی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل
 قیاس پر مبنی ہے جو خلاف نص و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا
 وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی نص قرآنی سے ثابت ہے اور نہ
 دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم بشرح
 و بسط تمام اور ثابت کر آئے ہیں اور نشا اس قیاس کا بھی بتلادیا
 ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر فوقیت مکانی
 رکھتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات ہی ہمارے اوپر فوق ہوئی بہت مکانی پس یہ کہہ کر اس
 قیاس میں ان سہ لائل شرعی کو قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق بجا نہ تھا استواء و فوق

نقل کرتے ہیں جسکو امام صاحب نے احیاء العلوم میں تحریر فرمایا ہے اللہ تعالیٰ کسی طرف
 میں خاص کر نہیں رہتا وجہ یہ ہے کہ طرفین جہے ہیں اوپر نیچے دہنے۔ بائیں۔
 آگے۔ پیچھے۔ اور یہ سب انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں انسان کا وجود
 ایسا بنایا گیا ہے کہ پاؤں تو زمین پر کھین اور سروں کے مقابل دوسرے طرف
 رہے پاؤں کے طرف کا نام نیچے رکھا اور سر کے طرف کا اوپر اور پھر انسان کے دونوں
 طرف دو ہاتھ پیدا کئے گئے ہیں ایک تو زیادہ قوی ہوتا ہے اور ایک کم زور
 قوی کا نام دھار رکھا اور مرکز کا بائیں زیادہ قوی ہاتھ کے طرف کو دہنے کہ اوپر سر
 کم زور کے طرف کو بائیں پھر انسان ایک طرف کو دیکھتا ہے اور اوپر کو چلتا ہے۔
 اوسکا نام آگے رکھا اور اس کے مقابل پیٹھ کی طرف کا پیچھے اس سے ظاہر ہے
 کہ یہ چار طرفین انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اگر اس وضع پر نہ پیدا ہوتا
 بلکہ گیند کے طرح گول ہوتا تو یہ چہتین بھی نہ ہوتیں پس اللہ تعالیٰ نے انسان کو اس طرح
 خاص تھا۔ کیونکہ چہتین حادث ہیں جو انسان کے وجود سے پیدا ہوئے ہیں اور
 اللہ تعالیٰ کے نہ پاؤں ہیں اور نہ سر کہ اوسکا نیچے اور اوپر ہو۔ نہ دائیں نہ بائیں
 نہ آگاہ نہ پیچھا اور نہ اب کسی جہت میں خاص ہو سکتا ہے کیونکہ انسان کی پیدائش
 کے وقت کسی جہت سے خاص نہ تھا انتہی۔
 اور یہ دلیل بھی ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کسی جہت سے خاص ہو تو دو صورتوں سے
 خالی نہیں ہو سکتا یا تو جوہر کے طرح اپنے جہت سے مخصوص ہوگا یا عرض کے مانند جوہر
 ہے اور ثابت ہو چکا ہے کہ اللہ تعالیٰ نہ جوہر ہے اور نہ عرض پس وہ کسی جہت
 میں خاص نہیں ہے۔

اور یہ دلیل بھی اگر خدا تعالیٰ عالم کی کسی ایک طرف مثلاً اوپر کی جہت ہو تو عالم کے محاذی ہوگا۔ اور جو جسم کسی کے محاذی ہوتا ہے وہ یا تو دوسرے کے برابر ہوتا ہے یا اس سے چھوٹا یا بڑا اور یہ تینوں امر ایسے ہیں کہ ان سے ماننا پڑتا ہے کہ خدا تعالیٰ کے لئے یہ مقدس ہے حالانکہ اسکی ذات اس سے پاک ہے اب رہا

قال۔ علاوہ اس کے جو قیاس دلیل شرعی ہے وہ قیاس مجتہدین امت کا ہے نہ ماؤنما بڑے نامور مجتہدوں میں جہاں امام ہیں کہ اکثر امت انہیں کی تقلید ہے سو انہیں کے کسی اس مسئلہ میں قیاس نہیں کیا اور کیونکر کرتے کہ قیاس اس جگہ کرتے ہیں جہاں نکتہ فیض قرآنی ہو اور نہ دلیل حدیث اور نہ محبت اجماع اور یہاں یہ سب کچھ موجود ہے ہاں مخالفین نے اس کے خلاف پر قیاس کیا ہے تشابہ سے محکم کو روکنا چاہا ہے سو وہ قیاس بسبب قیاس کتاب و سنت و اجماع سلف کے مردود ہے۔

اقول۔ الحق جس امر کے تصریح میں فیض وارد ہو چکی ہو یا اس پر اجماع ہو چکا ہے تو پہلو کے لئے قیاس کی کوئی ضرورت نہیں ہے لیکن خاص اس استواء صفات میں جہاں استواء کی کوئی شہرہ یا بیٹھنے کی لیگنی ہے اور فوق سے جہت مکانی نکالا گیا ہے یہ بالکل قیاس ہے مبنی ہے جو خلاف فیض و اجماع ہے کیونکہ استواء و فوق کا وہ قیاسی مفہوم متذکرہ بالا نہ کسی فیض قرآنی سے ثابت ہے اور نہ دلیل حدیث سے اور نہ اس پر اجماع امت کا ہوا ہے جسکو ہم شیعہ و بسطہ تمام ادیان پر ثابت کر کے ہیں اور نہ اس قیاس کا بھی ہمنے تبادلا ہے ہے کہ جب اللہ تعالیٰ عرش و سما پر فوق ہے اور عرش و سما پر سے فوقیت مکانی کہتا ہے تو اللہ تعالیٰ کی ذات بھی ہمارے اوپر فوق ہوئی بجہت مکانی۔ پس یاد رہے کہ اس قیاس میں ادن ہر سہ دلائل شرعی سے قطع نظر کیا گیا ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ استواء و فوق کے

ثالثاً حجت اجماع بڑے نامور مجتہدوں سے چار امام ہیں کہ اکثر امت اور نہیں کی
 مقلد ہے۔ پہلے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فرمایا ہے کہ صِفَاتُهُ بِكُلِّ كَيْفٍ
 یعنی اسکی صفت مثل صفات مخلوق کے کم و کیف نہیں کہنی اور پھر فرمایا ہے
 مَنْ كَوْنَهُمُ الْخَلْقُ مَا كُنَّا أَهْوَىٰ شَيْءٍ كَيْفَ كَانَ لَزِمَهُ جِسْمٌ هُوَ كَمَا كُنَّا جَسْمًا
 تَعَالَىٰ فِي الْجَهَةِ الْعُفُوقِيَّةِ وَالنَّحْيَةِ فَقَدْ كُنَّا كَيْفَ كُنَّا قَبْدِ جِهَتٍ لَزِمَهُ جِسْمٌ هُوَ
 اور دوسرے امام مالک رحمۃ اللہ فرماتے ہیں کہ هُوَ كَمَا وَصَفَ نَفْسُهُ
 وَلَا يُقَالُ كَيْفَ وَكَيْفَ كَيْفَ كَيْفَ لَوَازِمُ جِسْمٍ هُوَ لِهَذَا خَالِقُ أَجَامٍ كَمَا
 جسم سے منزہ و مقدس ہے۔ تیسرے امام شافعی رحمۃ اللہ علیہ جب استوار
 سے پرچے گئے تو فقال اُمْتُ يَهْ بِكُلِّ شَيْءٍ وَصَدَّقْتُ بِكُلِّ امْتِلٍ پس
 حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوار کی نفی میں تحیرو ممکن وغیرہ امور تشبیہی و تمثلی سے
 بچنا ضرور ہے اور جب صفات تشابہ سے پرچے گئے تو فقال حَرَامٌ عَلَى الْعُقُولِ
 أَنْ تَمْتَلِ اللَّهَ تَعَالَىٰ عَلَى الْأَوْهَامِ إِنَّ لَهَا كَيْفَ كُنَّا ذَاتِ حَقٍّ كَيْفَ كُنَّا
 لہذا وہ علی العرش یا فی السماء محدود نہیں ہو سکتی لہذا فوق سے جہت مکانی مراد
 لینا حرام ہے کیونکہ جہت تسلیم حد ہے اور یہ خاصہ جسم ہے۔ چوتھے امام
 احمد حنبل رحمۃ اللہ علیہ بھی صفات بے کیف کے قابل تھے فَاِهْدِ أَقَالَ لَا
 يُوَصَّفُ اللَّهُ تَعَالَىٰ إِلَّا بِمَا وَصَفَ بِهِ نَفْسَهُ وَوَصَفَهُ بِهِ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ
 عَلَيْكَ وَآلِهِ وَسَلَّمَ الخ پس اس عذرت میں استوار سے قیام و استقرار ممکن
 کی معنی اور فوق سے جہت مکانی مراد لینا ناجائز ہوا۔ پس یہی مذہب ہے ایسے
 حنفیہ و مالکیہ و شافعیہ و حنبلیہ کا جبکہ احوال سابقہ گذر چکے۔ لاکھائی نے محمد بن

رحمۃ اللہ علیہ سے روایت کی ہے کہ قال النبی الفقیہاء کے لئے میں الشریع
 و انکرب علیکم ان یحکم بالاضغاث میں کہ شریعہ و انکرب علیکم ان یحکم
 ہوا کہ سواد اعظم است مجریہ کا اسباب پر متفق ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی ذات
 مطلق قید جہت و تحیز و مکان و غیرہ لوازمات جسمی و شبہیت مخلوق سے مفصل و منفرد
 جبکہ یہ تینوں دلیلین یہ تحقیق ہو گئیں تو یہ قیاس کی ضرورت ہی نہ تھی مگر چونکہ اسکے
 خلاف بعض لوگ قیاس اس امر کا متفق ہی ہوا ہے کہ ذات خداوند عالم کی فوق عالم ہو
 یعنی خالق اور ہر مخلوق اور اس کے نیچے مگر انوس ہے کہ اس قیاس میں خالق
 کا امتیاز مخلوق سے جہت مکانی کے ساتھ کیا گیا ہے اور تعجب ہے کہ تاہر کو
 اپنے قہاریت کا اثر ڈالنے کے لئے بندوں کے اوپر بحیث فوق ہونا ضروری
 سمجھا گیا ہے و ما قدر و اللہ خوف کثیر۔

پس کیون نہیں سمجھتے کہ عقل سلیم تو اس بات کی مقتضی ہے کہ خالق و مخلوق میں ایک
 ایسی نسبت وجودی کا موازنہ ضروری ہو اگرچہ جب لازمہ وجود میں ہر آن محتاج و توجہ
 کا رہے اور اس نسبت وجودی میں جو تعبیر کی جاتی ہے مصیبت ذاتی سے بھی کسی طرح
 بعد و فصل تصور نہ ہو سکے غرض اس کی فوقیت نہ مثل دو جسموں کے ہونے کے درمیان
 بعد و فصل ہے اور نہ اس کے قرین مانند دو جسموں کے ہونے میں ماس و وصل ہے
 بلکہ اس خالق اگر کا فوق و قرب ایسا ہے کہ ہونا ضروری ہے جو مخلوقی صفت
 کے مشابہ نہ ہو کیونکہ کم و کیف بھی خود مخلوق ہے لہذا خالق کم و کیف کے وصف
 میں کم و کیف کا دخل خلافت قیاس ہے پس جو قیاس کہ مخالف کتاب و سنت ہی

قال رہ جافظ ابن القيم فرمایا کہ جو کوئی یہ گمان کرتا ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات
 وصفات سے اس طرح پر خیر و برکت کا مظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے اور چوڑیا
 ہے خدا نے اول حقیقتوں کو جو مقصود ہیں اوسکے کلام سے اور مرزین بولین بندہ
 سے دور و دراز اور اشارے کے مثل جیتان و پہلی کے اور صراحت کی تشبیہ
 و تمثیل اور امور باطلہ کی جو نہیں جائز ہیں خدا پر اور نہ لایق ہیں اوسکو اور ہر خلوت
 سے یہ بات چاہئے کہ وہ اٹھا دین اپنے ذہنوں اور قوتوں اور فکر و ن کو تحریر
 کرنے میں اوسکے کلام کے اوسکے مواضع سے اور تاویل کرنے میں خلاف اوسکے
 تاویل کے اور خلاف اوس کے جو سمجھا جاتا ہے اوس کے ظاہر سے اور طلب
 کرین اوس کے لئے طرح طرح کے احتمال ناخوش شرعاً و عقلاً اور ایسے تاویلین
 جو مشابہ ترین ساتھ جیتان و معمل کے اور حوالہ کیا خدا نے اونکو سچا پن میں اپنے
 اسما و صفات کے اذکی عقلوں پر نہ اپنی کتاب پر بلکہ چاہا اون سے اس بات کہ
 کہ تحمل کریں وہ اوس کے کلام کو اور جو سمجھا جاتا ہے اوس کے خطاب اور لغت
 سے باوجودیکہ خدا قادر تھا اس بات پر کہ کہو لکھ کر دے اوس حق کو جسکی صراحت
 کرنا چاہئے اور آرام دے اذکی اون الفاظ سے جس سے وہ اعتقاد باطل ہیں
 پڑے ہیں سو یہ کام خدا نے کیا بلکہ اون کے ساتھ اور ہی رستہ خلاف
 رستے ہدایت کے چلا تو یہ شخص بگمان ہے ساتھ خدا کے اگر کہیں کہ نہیں
 قادر ہے خدا انبیاء کو نے پر اون لفظوں صریح کے جس سے اس شخص نے اور اوسکے
 استلاف نے تعبیر کی ہے تو اوس میں خدا کو حاجز گمان کرتا ہے اگر کہیں کہ خدا قادر
 تو لیکن اوس نے کہو لکھ بیان کیا اور بیان صریح سے عدول فرمایا طرف ایسے الفاظ

کے جو وہم میں ڈالین بلکہ باطل محال میں پیدا دین اور اعتقاد فاسد میں گرفتار کرین تو شک
اس شخص نے بدگمانی کی ساتھ حکمت و رحمت خدا کے اور گمان کیا اس بات کا کہ اس نے
اور اس کے سلف نے تو تعبیر کی حق سے اور بیان کیا حق کو صاف صاف اور نہ
بیان کیا اور خدا و رسول نے اور ہدایت و حق اس کے کلام میں ہے نہ خدا و رسول
کے کلام میں بلکہ ظاہر کلام خدا و رسول سے تشبیہ و تمثیل حاصل ہوتی ہے اور
ظاہر کلام اہل تہور و تمیز سے ہدایت و حق حاصل ہوتا ہے کہ یہ بات بدگمانی کی ہے
ساتھ خدا کے اور یہ سب بدگمانی کرنے والے ہیں ساتھ خدا کے مثل گمان
بالجہت کے انتہی۔

اقول۔ ما حصل اس تمام تر تقریر کا یہ ہے کہ آیات استواء و فوق کے ظاہری
معنی لغوی جو ان لفظوں سے متبادر ہوتے ہیں یعنی استواء کے لغوی معنوں
سے ٹہرنے یا بیٹھنے کی معنی صاف و صریح ہے اور لفظ فوق کا ظاہری مفہوم جو عام
فہم ہے۔ یہی جہت مکانی ہے جو مقابل تخت کے ہے پس جن لوگوں نے اس کے
خلاف میں لفظ استواء سے مراد ایک نسبت خاص عرش کے ساتھ لیا ہے یا
فوق سے رتبی فوقیت تصور کیا ہے انہیں کے شان میں ابن القیم صاحب
نے لکھا جو کچھ کہ لکھا سوا پر گذر چکا

اگرچہ انہوں نے اس جگہ صرف وہی ایک پہلو اختیار کیا ہے جو اپنا مقصود تھا
مگر انہوں نے کہ دوسرا پہلو ادن سے رنگیا جواب کبھی بدلائیں جاسکتا گو ادن کے
نزدیک یہ آیات استواء و فوق کے محکم فی المعنی ہیں جنکی ظاہری معنی مراد ہیں
مگر قرب و معیت کے آیات متشابہ ہیں جنہیں ظاہری معنی مراد نہیں ہو سکتے یعنی

ان آیات کی تباہ و معنی جو قرب ذاتی کے ہیں اوس کی تاویل علم کے ساتھ کی جائے
 ہے مثلاً اس حدیث کو اَنُكْرِزْ دَلِيلًا لِّمَنْ يُجِبِلُ لَكَ الْاَرْضَ السَّفْلَى لَمْ يَطْعَمْهُ اَللّٰهُ
 مِنْ اَللّٰهِ عِلْمُ ذَاتِ سَعْلَمٍ مراد لیا گیا ہے علیٰ ہذا وَهُوَ مَعَكُمْ اِنَّمَا لَكُمْ فِيْ اَوْدَانِ
 اَلْبَيْتِ مِنْ حَبْلٍ اَلْوَسَائِلُ مِنْ ضَمِيرِ يَهُودِ وَنَحْنُ كَامِرُجَجٍ بِجَلَاءِ ذَاتِ كَيْ صِفَت
 لیا جاتا ہے اگرچہ کہ کان اللہ بسکل شی عیض کے معنی متبادر ہیں
 کہ تحقیق اللہ ہر چیز پر محیط ہے لیکن اس احاطت کو بقیہ علم تعبیر کیا ہے کیونکہ یہ
 صفات الہی متشابہ ہیں لہذا معنی ظاہری مراد نہیں لئے جاسکتے۔ پس اس
 صورت میں جو اعتراضات کہ آیات استواء و فوق کو متشابہ کہنے والوں اور
 فوق سے مراد فوقیت ربی لینے والوں پر ابن العیثم صاحب نے وارد کئے ہیں
 وہی اعتراضات اُن لوگوں کے طرف سے بھی ابن العیثم صاحب پر لوٹ جاتے
 ہیں کیونکہ انہوں نے بھی آیات قرب و معیت کو متشابہ کہا ہے اور اوسکی معنی
 ظاہری کو پیر کر تاویل کی ہے لہذا ابن العیثم صاحب کے جواب میں انہیں کی
 تمام عبارت کو بلفظ ہم لٹا دیتے ہیں کہ آیات معیت و احاطت و قرب کے نسبت
 جو کوئی یہ گمان کر لے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی ذات و صفات کے اس طرح پر خبر دیا
 ہے۔ جسکا ظاہر باطل ہے اور تشبیہ و تمثیل ہے الی آخرہ۔

حضرات ناظرین یہاں سے اب آپ کل ادنی عبارت کو بعینہ اُن کے جواب میں
 پڑھ لیجئے تو بالکل ہی چسپاں ہو جاوے گی جسکو یہاں مکرر نقل کرنا فضول ہے
 اگرچہ یہ ایک مجمل جواب الزامی تھا۔ اب اُسکا تفصیلی جواب تحقیقی سنئے جسکو
 امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام کے باب بیومین دے رکھا ہے وہو ہذا

اگر کوئی کہے کہ کیا حاست بھی کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ایسے موہم الفاظ اور
حالانکہ ان سے بالکل مستغنی تھی کیا آپ نہیں جانتے تھے کہ ان سے عوام الناس
کو تشبیہ کا وہم ہوتا ہے اور جن ہونا ان کی ذات و صفات میں حق کو جیسے
عقاید کے طرف یہ الفاظ کہیں گے ہیں۔ حاشا و کلام یہ بھی نہیں ہے کیونکہ
منصب نبوت ایسے باتوں کے مخفی ہونے سے پاک ہے یا کوئی یہ کہے
کہ آپ جانتے تھے کہ ان سے تشبیہ کا وہم ہوتا ہے لیکن گمراہ ہونے والوں کی
گمراہی کا آپ نے خیال نہ فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ یہ اس سے بھی بدتر ہے کیونکہ آپ اسید اسطے مبعوث ہوئے
تھے تاکہ لوگوں کو راستہ صاف صاف لفظوں سے بتا دیں۔ اور ابہام و
ابہام کے لئے آپ مبعوث نہ ہوئے تھے اور یہ بڑی اشکال ہے کہ لوگوں کے
دل و دین پریشانی ہے یہاں تک کہ پیڑ کے خلوں اس سے بدعتیدہ ہو کر کہنے لگے
کہ اگر آپ نبی ہوتے تو اللہ تعالیٰ کو پہچانتے اور جب اللہ کو پہچانتے تو ایسے
لفظوں سے اسکی توصیف نہ کرتے جو اس پر محال ہیں اور ایک دوسری جماعت
نے اہل ظواہر کے عقیدوں کو طرف میلان کیا اور کہا اگر یہ حق نہوتے تو رسول اللہ
کبھی اسطرح مطلق نہ فرماتے بلکہ ان لفظوں سے دوسرے لفظوں کے طرف
عدول کرتے یا ان کے ساتھ کوئی ایسا لفظ بڑھاتے جن سے ابہام اور لفظوں
سے دور ہو جاتا۔

جواب یہ سب مشکلات اہل بصیرت کے نزدیک حل ہو جاتے ہیں اسکی تفسیر
یہ ہے کہ ان کلموں کو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ایک ہی بار جمع

کر کے نہیں فرمایا ہے بلکہ مشبہ اور مجسمہ نے ان سب متفرق لفظوں کو آپ کے
 جمع کیا ہے اور میں بیان کر چکا ہوں کہ ان مجموعہ الفاظ کو ایہام و تلبیس کے سمجھا
 پر جو اثر ہے وہ احاد اور متفرق الفاظ کو نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم نے ان کلموں کو اپنی تمام عمر میں متفرق وقتوں میں تلفظ فرمایا
 اور جب قرآن اور احادیث کے متواتر لفظوں پر فہم کریں تو بھی وہ الفاظ ہوں
 ہیں اور اگر ان کے ساتھ اخبار صحیحہ کے الفاظ بڑا دین تو بھی بہت نہیں ہیں
 بلکہ روایات شاذہ ضعیفہ کے الفاظ بہت ہیں جن پر اس قدر اعتماد صحیح نہیں ہے
 پہر ادغین سے جو متواتر ہیں اور عدول سے منقول ہیں تو وہ احاد کلمات ہیں
 اور رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان الفاظ کو ایسے قرآن و اشارات
 سے بیان فرمایا ہے جن سے تشبیہ کا وہم ان لفظوں سے جاتا رہا اور ان
 قریون کو حضار مجلس نبوی نے جو ہمیشہ آنحضرت کو مشاہدہ کیا کرتے تھے
 ادراک کیا ہے اور جب وہ الفاظ قرینہ سے خالی مذکور ہونگے تو بیشک ایہام
 ہوگا اور اس ایہام کے دفع ہونے کا بڑا قرینہ یہ ہے کہ انہوں نے اس
 پریشترہ حق تعالیٰ کو تقدیس اور تنزیہ سے پہچانا تھا اور ارباب طواہر کے
 عقاید سے اس کو مقدس اور منزه مانتا تھا اور جسکی معرفت اس طور سے پہلے
 ہو چکی ہو۔ تو وہ معرفت اس کے دل میں ہمیشہ راسخ ہوگی اور اس کے قلب
 میں وہ اصل عقاید مثل خزانہ کے جمع ہونگے اور جو کچھ کہ یہ سنتا ہے ان
 سب سے یہ اپنے عقیدہ کو نزدیک پاتا ہے پہر اس کے دل سے کل شکوک
 بالکلیہ مٹ جاتے ہیں اور یہ چند سالوں سے ظاہر ہیں۔

پہلی مثال یہ ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے کعبہ کو بیت اللہ
 نام رکھا اور بیت اللہ کے طلاق سے بچوں اور اون کے بھر جوان کے
 نزدیک یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اسکا وطن اور اس کے رہنے کی جگہ ہے
 اور وہ عوام الناس جبکا عقیدہ یہ ہے کہ حق تعالیٰ آسمان میں ہے کیونکہ وہ
 عرش پر مستقر ہے تو انکو یہ بھی وہم نہیں ہوتا کہ بیت اللہ اس کے رہنے
 کی جگہ ہے بلکہ وہم اون کے دل سے ایسا مٹ جاتا ہے جہاں کسی قسم شک
 نہیں ہوتا ہے پھر اگر کوئی کہے کہ رسول اللہ کو کیا حاجت پڑی تھی کہ کعبہ کو
 بیت اللہ بولے کیونکہ اس لفظ کے اطلاق سے یہ وہم ہوتا ہے کہ کعبہ اس کے
 رہنے کی جگہ ہے تو سب لوگ بالاتفاق یہی جواب دین گے کہ ایسا وہم بچے
 یا احمق لوگ کرتے ہو گئے۔ کیونکہ وہ لوگ جنکے کان اس سے آشنا ہیں کہ
 اللہ تعالیٰ عرش پر مستقر ہے تو اس لفظ کے سننے سے کبھی اس طرح کا شک نہیں
 کرتے ہیں کہ بیت اللہ اس کے رہنے کی جگہ ہے یا اس کا ٹھکانا ہے بلکہ وہ
 بالبداہت جانتے ہیں کہ یہ تشریفی اصناف ہے یا اس کے کوئی دوسرے
 معنی ہیں بیان وہ معنی مراد نہیں ہیں جنکے لئے لفظ بیت (جوانور ہے) والے
 اور مالک کے طرف مضاف ہوتا ہے (موضوع ہے) کیا اسکا یہ جاننا کہ اللہ تعالیٰ
 عرش پر ہے اس امر کے لئے قرینہ نہیں ہو سکتا کہ وہ اس سے قطعی طور پر
 یہ سمجھے کہ کعبہ اس کے رہنے کی جگہ ہے اور اسکا ٹھکانہ نہیں ہے اور یہ
 وہم وہی کرے گا کہ جبکا پہلے سے تفسیر کا عقیدہ نہ ہوگا اسی طرح رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ان لفظوں سے انہیں جماعت کو مخاطب کیا

جو پہلے سے اوسکو مقدس جانتے تھے اور تشبیہ کی نفی اوس سے کرتے تھے اور حبیت اور اوس کے عوارض سے اوسکی تنزیہ کرتے تھے اور یہ سب ایسے قرینے ہیں جن سے یہ توہمات قطعی طور پر جاتے رہتے ہیں اور اوس کے ساتھ کسی طرح کا شک نہیں رہتا ہے اگرچہ بعض کو اوس کے تاویل اور تعین مراد میں تردد کا باقی رہنا ممکن ہے کیونکہ یہ چند احتمالوں کو شامل ہے اب یہ اس سے ایسی معنی کا یقین کرے جو اللہ تعالیٰ کی کبریائی و جلال کے لائق دوسری مثال جب فقیہ اپنے کلام میں نیچے اور ان بڑھوں کے سامنے صورت کے لفظ کو بولے یعنی اس طرح کہ کہ **صُورَةُ هَذِهِ الْمَسْئَلَةِ** لگنے سے یعنی صورت مسئلہ یہ ہے یا **وَهَذِهِ صُورَةُ الْوَاقِعَةِ** گدائی یعنی صورت واقعہ یہ ہے یا تم نے اس مسئلہ کی نہایت ہی اچھی صورت بنائی تو بچہ یا وہ جاہل جسکو کچھ شعور نہیں ہے اور مسئلہ کے معنی کو نہیں سمجھا یہی وہم کرے گا کہ اس صورت کو ناک منہ کاں وغیرہ ہونگے جو صورت میں ہوا کرتے ہیں کیونکہ صورت اوس کے نزدیک اسی معنی میں مشہور ہے اور وہ شخص جو مسئلہ کے حقیقت سے واقف ہے کہ صورت مسئلہ سے یہ مراد ہے کہ اوسکا علم ذہن میں مخصوص ترتیب سے مرتب ہے تو وہ کیسا سمجھ سکتا ہے کہ صورت مسئلہ کو ناک منہ و کان وغیرہ ہونگے جیسے کہ جاننا کے صورت میں ہوا کرتے ہیں۔ افسوس صد ہزار افسوس بلکہ اوسکا یہ سمجھنا کافی ہے کہ مسئلہ بطرح حبیت اور اوس کے عوارض سے سنزہ ہے اسطرح حبیت کی نفی اور حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدیس اس حدیث میں صورت کی معنی

سمجھنے کے لئے عارف پر قرینہ ہوتا ہے کہ اِنَّ اللہَ خَلَقَ اَدَمَ عَلٰی صُوْرَتِہٖ
 مستفق علیہ عن ابی ہریرہ رضی اللہ عنہ اللہ تعالیٰ نے آدم کو اپنی صورت پر بنا
 اور وہ عارف جو حق تعالیٰ کو جسمانیات سے منزہ اور مقدس جانتا ہے اور
 لوگوں سے نہایت ہی عجب کرتا ہے جو حق تعالیٰ کے لئے صورت جسمانی خیال
 کرتے ہیں جیسے کہ صورت مسئلہ اور صورت واقعہ کے لئے صورت جسمانی
 وہم کئے جانے سے تم تعجب کرتے ہو۔

تیسری مثال جب کوئی بچے کے سامنے بولے کہ بچہ اُخْرٰی بِدِ الْخَلِیْفَہِ
 یعنی بغداد خلیفہ کے ہاتھ میں ہے تو وہ اس سے یہ خیال کرے گا کہ بغداد
 اس کے پنجون اور انگلیوں میں ایسے ہے جیسے کہ ہتھیر یا کنکر اس کے پنجون
 اور انگلیوں میں ہوتے ہیں ایسے ہی وہ عامی بھی یہی سمجھے گا جو بغداد کو
 نہیں جانتا ہے کہ وہ کیا چیز ہے اور جو شخص کہ بغداد کو جانتا ہے کہ یہ بڑا
 شہر ہے کیا وہ ایسا تصور کر سکتا ہے یا اس کے دل میں یہ خدشہ خطور کر سکتا
 ہے یا وہم ہو سکتا ہے یا اس کے کہنے والے پر اعتراض کر سکتا ہے کہ
 تم نے یہ کیوں کہا کہ بغداد سلطان کے ہاتھ میں ہے کیونکہ اس سے خلاف
 حق کا وہم ہوتا ہے یا اس کے بولنے سے جہل لازم آتا ہے کیونکہ اس کا مطلب
 یہ نہیں ہے کہ بغداد انگلیوں میں ہے بلکہ اس سے یہ کہا جاسکتا ہے
 کہ اسے ساہ لوج ایسا وہم وہی کرے گا جو بغداد کی حقیقت کو نہیں جانتا
 جو اس کی معنی کو جانتا ہے تو وہ ضرور ہی یہ سمجھے گا کہ اس ہاتھ سے قطعاً
 مراد نہیں ہے جو ہتھیلی اور انگلیوں سے مرکب ہے بلکہ اس کے کوئی

دوسرے مہنی ہین اور اوس کے سمجھنے کا سواے معرفت کے کوئی دوسرا قرینہ نہیں ہے ایسے احادیث کے تمام الفاظ موہمہ رفع کرنے میں ایک ہی قرینہ کافی ہے اور وہ اللہ تعالیٰ کی معرفت ہے یعنی وہ جسم نہیں ہے اور نہ جنس جسم سے ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اسکو ابتداء ربثت میں قبل ان الفاظ کے بولنے کے فرماتے تھے۔

چوتھی مثال۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ازواج مطہرات سے فرمایا تھا کہ اَطْوَلُكُمْ يَدًا اَكْثَرُ عُنُقًا قَائِي تَمَّ سے جو عورت ید طولی رکھتی ہے وہ مجھ سے ملنے میں سبقت کرے گی پس بعض امہات المؤمنین اپنے ہاتھوں کو جہت طول میں ناہتی تھیں اور اپنے ہاتھوں کو دوسرے کے ہاتھوں پر رکھ کر کہتی تھیں تب ان سے بیان کیا گیا کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ید طولی سے سخاوت اور جو در کرم مراد لیا ہے اور عضو کا طول ہونا مراد نہیں ہے اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس لفظ کو قرینہ سے ذکر فرمایا تھا کیونکہ ید طولی سے جو در کرم برابر مراد بولتے ہیں سخاوت کی تعریف طول ید سے عرب ہمیشہ کرتے ہیں۔ اور جب لفظ قرینہ سے خالی مذکور ہو۔ اور اوس سے ایہام پیدا ہوا تو کیا یہ ہو سکتا ہے کہ کوئی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم پر اعتراض کرے کہ آپ نے کیوں ایسا لفظ فرمایا جس کے معنی بعض کو نہ معلوم ہوے اور اس کا سبب یہ ہے کہ آپ نے اسکو کسی قرینہ لغوی یا محالی یا مقالی سے تلفظ فرمایا ہے مگر حاضرین تو بڑی غفلت کے سبب سے اسکو نہیں سمجھ سکتے۔ مثلاً سخاوت کے بیان کو دیکھو۔ اور ناقل جدید اوس لفظ کو سنتا ہے ویسی ہی بلا قرینہ

نقل کرتا ہے کیونکہ یا اوس قرینہ کا نقل کرنا ممکن نہ ہوگا۔ یا وہ یہ سمجھتا ہوگا کہ اگر سبکی نقل کر لی حاجت نہیں ہے جو کوئی سنے گا تو اس سے سمجھ لیگا جیسا کہ میں نے سنکر اس سے سمجھ لیا ہے اور اسکو خبر نہیں کہ اوس نے قرینہ سے سمجھا تھا ہے قرینہ نہیں سمجھا اسی سبب سے ان لفظوں میں بھی فقط لفظ ہی کو نقل کرتے ہیں اور قرینہ کو چھوڑ دیتے ہیں حالانکہ فقط حق سبحانہ تعالیٰ کی تقدسی معرفت وہم دور کرنے کو کافی ہے اگرچہ وہ مختلف معنوں سے کسی ایک خاص معنی کے معین کرنے کو کبھی کافی نہیں ہوتا ہے پس ضرور ہے کہ ان لفظوں میں ان باریکیوں کے طرف بھی خیال رہے۔

پانچویں مثال جب بچوں اور اداؤں کو لوگوں کو سامنے بیان کرے جنکو علم سے محار اور نشست و برخاست کے قرینہ اور عادات سے واقفیت نہیں ہے کہ فلاں دخل مجھ سے اور جسن فوق فلان۔ یعنی فلاں شخص مجلس میں آیا اور فلاں کے آگے بیٹھا۔ اس جملہ کا اکثر سماع جاہل غبی بھی مطلب سمجھے گا کہ وہ اوس کے سر پر بیٹھا یا اس مکان پر بیٹھا جو اوس کے اوپر ہے اور جو کوئی محاورہ و عادت سے واقف ہوگا تو وہ یہ سمجھے گا کہ وہ صدر مجلس میں بیٹھا جو اس کے درجہ سے بلند ہے اور یہاں لفظ فوق سے رت مرتبہ کی مراد ہے۔ اوس کے یہ معنی ہوئے کہ وہ او بازمین بیٹھا اور اوس کے سر پر نہیں بیٹھا بلکہ صدر مجلس کے قریب بیٹھا ہے اگر کوئی اوس شخص پر اعتراض کرے جس نے اس جملہ سے کسی عقل والے سے خطا کیا ہو کہ بچے اور غبی اسکو نہیں سمجھتے ہیں تو وہ لغو اور بے اصل اعتراض ہے اور سبکی مثالیں اور بہت ہیں تم اداؤں مثالوں سے یقیناً سمجھ سکتے ہو کہ ان لفظوں کے صریح معنی اپنی وضع سے صرف قرینہ ہی کے سبب بدل گئے اور وہ متر

پہلے ہی سے معلوم تھے اور دوسرے قرینوں سے متقن تھے اسی طرح سے یہ
 عبارت متوجہ بہ تہمید قرینے کے سبب سے اپنے مفہوم اعلیٰ سے ایہام کے
 سبب سے بدل گئے اور وہ قرینے معارف الہی تھے ایک اور مین سے یہ ہے
 کہ وہ جانتے ہیں کہ ہم لوگوں کو بتوں کی عبادت کرنے کا حکم نہیں ہے اور جس نے
 کسی کی عبادت کی تو اس نے بت کی عبادت کی خواہ وہ جسم ہو یا ہوا یا بڑا ہو یا
 ہوا یا بڑا یا بت ہو یا بلند یا زمین پر ہو یا آسمان میں ہو پس جسمیت اور اس کے
 لوازم کی نفی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے خبر دیئے اور تنزیہ کے
 مبالغہ کرنے سے سب کو بالبداہت معلوم تھی اور تنزیہ میں رسول اللہ صلی
 اللہ علیہ وآلہ وسلم کا مبالغہ ان آیتوں سے تھا کہ لیس کے مثل یا شئی او سکے ایسی
 کوئی چیز نہیں ہے اور سورہ اخلاص سے بھی تنزیہ ہی آنحضرت کی غرض تھی اور
 اس آیت سے بھی تھی فَلَا تُجْعَلُوا لِلّٰهِ اَدَاۃً مِّنْ دُوْنِہٖ سَاہِتَمَ کِسْفُوْنِکُمْ
 مکر و اور دوسرے بہتیرے لفظوں سے آپ تنزیہ میں کوشش فرماتے تھے
 جنکا شمار اونکے قطعی قرائن کے ساتھ ممکن نہیں ہے کیونکہ بعض قرائن کا نقل کرنا
 امکان سے یاہر ہے اور اس قرینہ کا علم یقینی ہے جمین کچھہ شک نہیں ہے
 پر وہ علم اونکے اصلی مطلب کے پہچاننے کو اور اس ساتھ کے جوڑی اور
 گوشت سے مرکب ہے محال سمجھنے کو کافی ہے ایسے تمام ظاہری آیتوں میں
 اون کا علم مطلب سمجھنے کو کافی تھا کیونکہ یہ الفاظ جسمیت اور اس کے
 عوارض پر اس وقت دلالت کرتے جب اسکا اطلاق ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ
 اسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا بالبداہت معلوم ہوا کہ یہ ان اسکی ظاہری معنی

مراد نہیں ہیں بلکہ بیان کوئی دوسرا اس طرح کا سنی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل ہو اور کبھی وہ معنی متعین ہوتی ہے اور کبھی متعین نہیں ہوتی ہے پس اس قدر بیان سے مشکلات دفع ہو سکتے ہیں۔

اگر کوئی کہے کہ ایسے مطالب کو شارع نے الفاظ مناسبہ سے کیوں نہیں ذکر کیا تاکہ اس کے ظاہری معنی کو نہ چکے اور عامی خلافت واقعہ تصور نہیں کرتے۔ میں کہتا ہوں کہ شارع نے ان سے عربی زبان میں کلام کیا ہے اور زبان عرب میں ان مطالب پر الفاظ مناسب موجود ہی نہیں ہیں اور زبان میں ان مطالب پر کیونکہ تصریح ہوگی کیونکہ واضح لغت نے ان مطالب کو سمجھ ہی نہیں ہے اور جب اس سے سمجھ ہی نہیں ہے تو اس کے لئے واضح کیا لفظ موضوع کرے گا کیونکہ وہ ایسے معانی ہیں جو صرف ثبوت کے فور سے مد رک ہو سکتے ہیں اور کبھی عقل بھی بعد رد و کد کے بعض امور کو ادراک کرتی ہے اور کل امور کو کبھی ادراک نہیں کر سکتی ہے پس جبکہ ان کے لئے الفاظ ہی موضوع نہیں ہیں تو ضرور ہوا کہ زبان کے الفاظ موضوع سے کسی لفظ کو بطور استعارہ کے اس مطلب کے لئے لیون تاکہ اس زبان کا ہر شخص کلام کرنے والا اس کو سمجھ لے سکے جیسے کہ مجھ کو حاجت ہے کہ ہم اس طرح بولیں کہ مسئلہ کی صورت یوں ہے اور اس مسئلہ کی صورت اس مسئلہ کی صورت سے مختلف ہے۔ پس اس میں لفظ صورت کا بیا کل جہانی سے مستعار ہے کیونکہ جب واضح لغت نے اس ہیئت مسئلہ اور مخصوص ترتیب کے واسطے کسی اسم یا کسی لفظ صریح کو موضوع نہیں کیا تو اس مطلب کا استعارہ کسی لفظ موضوع سے ضرور ہوا اور واضح لغت کے اس معنی

کے لئے لفظ موضوع نکر نیکے جند و جہین میں یا اس نے مسئلہ ہی کو نہیں سمجھا ہے
 اور اگر سمجھا ہے تو اسکی صورت اس کے ذہن میں حاضر نہ ہوئی یا اگر اسکی صورت
 ذہن میں حاضر ہو تو اس کے لئے خاص لفظ اس سبب سے موضوع نہیں کیا کہ استعارہ
 ممکن ہے بیان کرنے والا استعارہ لفظ لیکر اسکو بیان کر کے گھایا اس نے یہ
 سمجھا ہو کہ میں ہر معنی کے لئے خاص لفظ موضوع کرنے سے عاجز ہوں کیونکہ معانی
 عدد و غیر متناہی ہیں اور موضوعات ضرور متناہی ہیں پس غیر متناہی معانی لفظ کے
 موضوع نہ ہونے سے مجہول رہے جاتے ہیں اب واجب ہوا کہ ان غیر متناہی
 معنوں میں اون موضوع لفظوں سے استعارہ کریں اسی سبب سے بعض معنوں
 کے لئے لفظ کو موضوع کیا اور اکثر معنوں کو استعارہ کے خیال پر بے وضع
 چھوڑ دیا یہ عربی زبان کا حال ہے جو تمام زبانوں سے وسیع تر ہے اور سوائے
 عربی کے اور زبانیں بہت ہی تنگ ہوتی ہیں یہ ادسی کی ایسے اور چند ضرورتیں
 ہیں جو ہر زبان کے متکلم کو استعارہ پر مجبور کرتے ہیں کیونکہ اسکو اپنی زبان
 سے کھانا ممکن نہیں ہے اور یہ کیوں نہیں درست ہوگا حالانکہ ہم لوگ بعض وقت
 محض قرینہ پر استعارہ جائز رکھتے ہیں کیونکہ ہم ان دونوں جملوں میں کوئی فرق
 نہیں پاتے ہیں کہ زید عمرو کے فوق بٹھایا زید صدر مجلس میں عمرو کے قرینہ
 اور ان دونوں میں بھی کوئی فرق نہیں پاتے ہیں بغداد بادشاہ کے ہاتھ میں ہے
 یا بغداد بادشاہ کے قبضہ میں ہے یہ سب اس حالت میں ہے کہ جب خطاب
 عطا ہوں اور یہ ممکن نہیں ہے کہ بچوں اور جاہلون کے ادا م سے لفظ کو
 بجاوین اور اس خیال سے اسے لفظوں سے پرہیز کرنا کلام میں رکاکت پیدا کرے گا

اور اس الزام یا لزوم کو لازم کرنے سے وہ ضعف عقل سے مشہور ہوگا اور اس کے الفاظ اس سبب کے ثقیل اور مجسے ہونگے۔

اور اگر کوئی کہے کہ مقصود سے جہل کا پردہ کیوں نہیں اٹھایا اور اس طرح کی بات نہیں فرمایا کہ وہ ایسا موجود ہے جو جسم نہیں رکھتا اور نہ وہ جو ہر ہے اور نہ عرض ہے اور نہ عالم عین داخل ہے اور نہ عالم سے خارج ہے اور نہ متصل ہے اور نہ منفصل ہے اور نہ وہ کسی مکان میں ہے اور نہ وہ کسی جہت میں ہے بلکہ تمام جہات اور تمام تقنین سے خالی ہیں کیونکہ یہی قوم کے نزدیک حق ہے اور اس کو منظور ہے اور نہ اس کو کر سکتے ہیں چنانچہ متکلمین بھی ایسے ہی بیان کرتے ہیں اور یہہذا سوقت ممکن تھا اور ہم جانتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس میں کچھ کوتاہی نہیں کی اور اظہار حق کی خواہش میں آپ سست نہیں تھے اور نہ آپ کی معرفت میں کوتاہی تھا تو پھر اس طرح کیوں نہیں بیان فرمایا۔

میں کہتا ہوں کہ جو کوئی حق تعالیٰ کی حقیقت کو اس طور پر پانا ہوگا تو وہ اس کے بیان سے معذور ہے کیونکہ اگر وہ اس کو اس طور سے بیان کرے گا تو کل لوگوں کے تہوہریت متضرر ہونگے اور انکار میں بڑی دلیری کریں گے اور کہیں گے کہ یہ تو محال ہے اور وہ اس سے تعطیل میں پڑیں گے اور جو تنزیہ کے سواے چند لوگوں کے عام لوگوں کو تعطیل کا نتیجہ دیوے تو اوہ میں کوئی فائدہ نہیں ہے مالا لنگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم اخروی سعاد کے طرف تمام خلق کے داعی تھے اور رحمۃ للعالمین تھے پھر وہ کیوں ایسی بات بولنے جہیں بہتوں کا نقصان ہو۔ اور تہوڑوں کا فائدہ ہو بلکہ ان کو حکم تھا کہ لوگوں سے انہیں کے عقل کے انداز

گفتگو کرین کیونکہ آنحضرت فرماتے ہیں کہ (مَا أَتَيْتُمْ بِحَدِيثٍ قَوْمًا حَالًا يَشَاكُلُ بَلَاغَهُ
عَقْدَ لَحْمٍ يَتَكَكَّ أَنْ لِيَعْضِبَهُمْ فَتَنَةٌ رَوَاهُ مُسْلِمٌ عَنْ أَبِي عَرَبَةَ) یعنی جو کوئی
لوگوں سے ایسی گفتگو کرے جسکو وہ سمجھ نہ سکیں تو وہ بعضوں کے لئے فتنہ و فساد
ہے یا انہیں معنوں میں دوسرے الفاظ میں

اگر کوئی کہے کہ جب اسطور سے تنزیہ کے بیان میں باعتبار بعض کے تعطیل کا خوف
تھا تو الفاظ موہمہ کے استعمال میں بھی باعتبار بعض کے تشبیہ کا خوف تھا۔
میں کہتا ہوں کہ دونوں میں بڑا فرق ہے ایک تو یہ ہے کہ اول سے بہتر
لوگ تعطیل میں پڑتے ہیں اور دوسرے میں تشبیہ میں پڑتے ہیں۔ پس دونوں
مصیبتوں سے جو آسان ہو اسکو اختیار کرنا اولیٰ ہے۔ اور جو دونوں سے بہت
مضر ہو اس سے بچنا چاہئے اور وہ ~~سرا~~ فرق یہ ہے کہ تشبیہ کا علاج
تعطیل سے آسان ہے کیونکہ ارباب ظواہر سے یہ کہنا ممکن ہے کہ اسکی ایسی کوئی
چیز نہیں ہے اور نہ وہ جسم ہے اور نہ جسم کے ویسا ہے تنزیہ میں مبالغہ کر کے
عقیدوں میں ایسا موجود ثابت کرنا جیسا کہ میں نے اوپر بیان کیا ہے کہ نہ جسم ہو
اور نہ مثل جسم کے۔ بہت ہی مشکل ہے بلکہ اسکو ہزار سے ایک بھی قبول نہ کر گیا
خاص کر قوم عرب۔

اگر کوئی کہے کہ لوگوں کا نہ سمجھنا اور اسکا عجز و تصور کیا نہیںوں کے لئے اس بات کا
عذر ہو سکتا ہے کہ انہوں نے لوگوں کے دلوں میں اس غرض سے ایسا تھا
جہاں جو خلاف واقعہ تھو کہ انکے دلوں میں آلہیت کی جڑ بیٹھ جاوے ہے یہاں تک
ہے مثلاً ۔ کہ لیا کہ اللہ عرش پر بیٹھا ہوا ہے اور آسمان میں

ساکن ہے اور اس کے اوپر فوقیت مکانی رکھتا ہے۔

میں کہتا ہوں کہ معاذ اللہ کوئی شخص نبی صادق مصدوق کے ساتھ گمان کیسا
 و ہم بھی نہیں کر سکتا کہ اپنے خدا کو ایسے صفاتوں سے موصوف کیا ہے جس سے
 وہ متصف نہیں ہے یا خلافت واقعہ عقاید لوگوں کے دلوں میں ڈال رہا ہے بلکہ
 اس میں خلط کا تصور ہے کہ ان سے ایسے باتیں ذکر کیا دین جن کے دو پہلو ہوں
 ایک کو وہ سمجھ سکتے ہوں اور دوسرے کو وہ نہ سمجھ سکتے ہوں یہ اوس دوسرے
 پہلو سے وہ باز رہتے ہوں اور ظاہری معنی پر اڑ جاتے ہوں اور شارع سے
 انہیں لوگوں سے ایسے باتوں کو بیان کیا ہے جو اوس سے سمجھ سکتے تھے آئین
 خلق کا جو تصور ثابت ہے پس اسی کا علاج کرنا چاہیے اور ان مصنفین کو کیا
 حاجت پڑی تھی کہ بے اصل باتیں خاصہ صفات الہی میں قصداً بیان کرتے
 المبتدع بعض ضرورتوں میں الفاظ کو استعارہ کے طور پر بیان کرتے ہیں لیکن
 غبی لوگ اوس کے سمجھنے میں غلطی کرتے ہیں اور بہت غلطی ضروری محاورات اور زبان
 دانی کے بجانے سے واقع ہوتی ہے اور لوگوں کو خلافت واقعہ اس غرض سے
 سمجھا تا کہ بالفعل کسی مطلب سے جاہل رہیں اور آئندہ اوس کے عالم نہیں
 محال ہے خواہ ادھین کوئی مصلحت متصور ہو یا نہ ہو۔

اگر کوئی کہے کہ اہل تشبیہ کی غلطی اور لاعلمی الفاظ کے طرف منسوب ہے اور
 یہہ معلوم تھا کہ ان لفظوں سے ظاہر میں انکی جہالت بڑھ گئی اور اس سے
 شارع کی رضا ثابت ہوگی تو یہ جب کوئی ایسا لفظ شارع نے بیان کیا جو تشبیہ
 اور غیر معلوم ہے اور اس کے بیان کرنے سے راضی بھی ہے تو یہ ان ڈالنا

میں کوئی فرق نہیں ہے کہ خواہ شارع نے اس کے جاہل رکھنے کا قصد کیا ہو یا قصد کیا نہ
 مگر یہ ضرور رکھنا ہو گا کہ اس نقصان کو جانتے تھے اور اس سے راضی بھی تھے
 میں کہتا ہوں کہ میں تسلیم نہیں کرتا کہ شبہیں کی جہالت اور لاعلمی لفظوں کے طرف
 منسوب ہے بلکہ اوہمیں اور کا قصور ہے کہ انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کو تقدیری اور
 تنزیہی معرفت سے نہیں پہچانا اور اگر اوں لفظوں میں غور کرنے سے پیشتر حق تعالیٰ
 کی منزہ اور تقدیس نظر میں رکھتے ہوئے یا اگر وہ لوگ اللہ تعالیٰ کو پہلے سے منزہ
 و تقدیس چلے ہوئے تو کیوں اس جہالت میں پڑتے۔ جیسے کوئی شخص حق سبحانہ
 تعالیٰ کی تقدیس کو جان چکا ہو تو وہ کعبہ کو بیت اللہ کہنے سے کبھی غلطی میں نہ پڑے گا
 اور جسکو حقیقت مسئلہ کا علم حاصل ہو گا۔ تو وہ صورت مسئلہ کے کہنے سے کبھی
 پریشان نہ ہو گا اور نیز واجب تھا کہ حق تعالیٰ کا علم تنزیہی اول حاصل کرتے ہی رب
 و مہین شک کرتے تو علما کے پاس جاتے۔ پھر تادیل سے حقیقت نفس کو سمجھاتے
 اور تقدیس و تنزیہ کو لازم کرنے اور جب ایسا کیا تو خود جاہل بنے رہے اور شارع
 کا یہ جاننا کہ عوام الناس کے طبیعتوں میں سستی اور کوتاہی اور لاعلمی باتیں پوچھا
 (جو اوں کے شان کے لائق نہیں ہے) واقع ہیں اس کے ساتھ ان لفظوں
 کے بولنے سے کبھی جہل کی رضا پر دلیل نہیں ہو سکتی اور اوں کے جاہل بنائی
 کوشش اوں لفظوں کے بولنے سے کبھی نہیں چلی سکتی ہے البتہ اس سے نقصان
 و قدر اور تمت الہی پر رضانا بت ہوتی ہے کیونکہ عود اللہ تعالیٰ فرما چکا ہے
 كَيْفَ مَتَّ كَلِمَةً زِيَاةً لَا تَكْلَفُنَّ تَحْتَمِلْنَ الْجَنَّةَ وَالنَّارَ اَجْمَعَيْنِ ۝۱۰۶
 تمہارے خدا کا کہنا بڑا ہو چکا کہ ہم دوزخ کو جہنم و انسان سے بہرہ دینگے اور فرمایا،

کہ لوگوں کو بتا دے کہ لا اِلهَ اِلَّا اَنْتَ اَفَاَنْتَ تُكْرِهُ الْمُبَاسَّاتِ حَتَّى يَكُوْنُوْا
مُحْمَدِيْنَ الْعَدُوِّ اَوْ يَكُوْنُ الْاَوْنُ مُخْتَلِفِيْنَ اِلَّا اَنْتَ حَتَّى يَكُوْنُ رُبُّكَ وَاِلَّا لَكَ خَلْقُهُمْ اَوْ
اگر تمہارا خدا جانتا تو زمین کے تمام لوگ ایمان والے ہو جاتے کیا تم جبر کرتے ہو
کہ سب کے سب مومن ہو جاویں اور ہمیشہ یہ لوگ اس میں اختلاف کرتے رہیں
مگر وہ شخص جبر تمہارا خدا رحم کرے اور اسی واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے انہیں پیدا
کیا ہے یہ اختلاف فطرت مخلوق میں قہر الہی اور غضب ربانی ہے پھر انہیں کو
ممکن نہیں ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے اس طریقہ کو بدل ڈالیں جسکو کبھی تغیر و تبدل
نہیں ہے واللہ اعلم۔

قال فصل ششم اس بیان میں کہ آیات و احادیث مذکور محکمات ہیں نہ متشابہ۔
اقول۔ آیات استوار علی العرش کا متشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہے یعنی وجہ اول
متشابہ ہونے کی یہ ہے کہ استوار کی معنی مراد می محصور نہیں ہے کیونکہ وہ کئی
معنوں میں متحمل ہے دوسری وجہ یہ ہے کہ اس صفت استوار کا متشابہ صفت
مخلوق کے ساتھ واقع ہے کیونکہ اسکا اطلاق خالق و مخلوق ہر دو کے نسبت
مشترک ہے قطع نظر اس کے صفت استوار کے متشابہ ہونے کی یہ کہ کسی بدیہی بل
ہے کہ خود مغیرین اس کی تفسیر میں باہم دیگر مختلف ہیں کوئی تو استوار کی معنی بیٹھنے
کی لیتا ہے کوئی ٹھہرنے یا قائم ہونے کی کرتا ہے اور کوئی کہتا ہے کہ یہاں مراد
غالب ہونے کی ہے اور کوئی برابر ہونے کی اور کوئی قصہ کرنے کی معنی لیتا ہے
عرض کوئی کسی ایک معنی پر جزم نہیں رکھتا۔ کاشکے صفت استوار کی محکم
فی المعنی ہونی تو اس کے مراد لینے میں اس قدر اختلاف واقع نہوتا اور کوئی

اوسکی معنی کو مجمل نہ بلانا۔ قال ابو جعفر محمد بن جریر الطبری فی سورۃ الاعراف ثلثون
 علی العرش وقد ذکرنا معنی الاستواء واختلاف الناس فیہ الخ یعنی کہا ابو جعفر بن
 جریر طبری نے سورہ اعراف میں ثلثون استوی علی العرش کی تفسیر میں کہ ذکر کیا ہے ہم نے
 معنی استواء کی اور اختلاف کو لوگوں کے اوس کی معنی میں الخ وقال الحافظ ابن کثیر
 فی تفسیرہ ثلثون استوی علی العرش فللناس فی ہذا المقام مقالات کثیرۃ
 یعنی حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں ثلثون استوی علی العرش کے بارہ میں کہا ہے کہ لوگوں
 کو اس مقام میں بہت سے گفتگو ہیں الخ نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے
 عون الباری شرح صحیح بخاری کتاب التفسیر میں بعد نقل کرنے قول امام خطابی
 المتشابه علی ضربین احدهما اذا ردد الى المحکم واعتبر بہ حرمت معناه والاخر
 ما سبیل الى الوقوف علی حقیقۃ وهو الذی یتبعہ اهل الزيغ کے کہا ہے کہ
 قلت الاول کآیات الصفات واحادیثہا مع آیات المعیۃ والقرب والثانی
 کالحروف المقطعات وما ضاھا فیرد الاول الى المحکم والثانی یتبعہ اهل
 التاویل ولا یتمدون الی الحقیقۃ المراد سبیل یعنی میں کہتا ہوں کہ پہلی قسم
 کی تشابہات سے مانند آیات صفات اور احادیث صفات ہیں ساتھ آیات معیت
 وقرب کے (یعنی اس سے آیات واحادیث صفت استوی اور فوق کے بھی تشابہات
 میں شامل ہو گئے) اور مراد دوسری قسم کی تشابہات سے ماخذ حرمت مقطعات کے
 اور مانند ان کے ہیں یعنی فہم مراد کی باریکی میں پس پھر سب عباد کے کی پہلی قسم
 (یعنی آیات واحادیث صفات استوی و فوق وقرب و معیت وغیرہ کے) طرف محکم اور
 دوسری قسم تشابہات کی (جو آیات مقطعات ہیں) پیروی کرتے ہیں اہل تاویل اور

نہیں راہ پاتے ہیں اور ان کی مراد حقیقی کے طرف انتہی پس اس سے ثابت ہوا کہ آیا
استوار و فوق و غیرہ محکم فی المسنی نہیں ہیں بلکہ انکی معنی معلوم ہونیکے لئے محکم کے طرف
راجع ہونے کے محتاج ہیں۔

قال۔ امام محمد بن موصول نے کتاب سیف السنۃ الرفیہ میں بعد ثابت کرنے
استوار و جہت فوق کے بلائیل قرآن و حدیث فرمایا کہ و هذه نصوصة محكمة
یہ سب دلیلین محکم ہیں اور حافظ ابن القیم نے اعلام الموقعین میں کہا ہے کہ ان لوگوں
کے دواہین رو کرنے میں سنتوں کے ایک رو کرنا اور سکا ساتھ مشابہ قرآن یا حدیث
کے دوسرے ٹہرانا اور ان کا محکم قشابہ واسطے بیکار کرنے دلالت اس کے ہے اور
طریقہ صحابہ و تابعین و امیہ حدیث کا جیسے شافعی اور امام احمد و مالک و ابو حنیفہ و ابو یوسف
و بخاری و اسحاق کا برعکس اس کے ہے کہ وہ مشابہ کو رو کرتے ہیں طرف محکم کے
اور ملتے ہیں محکم سے وہ جو تفسیر کرے سچا اسکے مشابہ کی اور بیان کرے مشابہ کو
اور ان کے لئے تاکہ متفق ہو جاوے دلالت مشابہ اور محکم کی اور موافق ہو جاوے نقصان
ایک دوسرے سے اور تصدیق کرے بعض بعض کی کیونکہ وہ سب اللہ کے طرف
سے ہے اور جو چیز اللہ کے طرف سے ہے اوہمیں اختلاف اور تناقض نہیں۔
تناقض تو اس میں ہے جو پاس سے غیر خدا کے ہوا انتہی۔

اقول۔ جسے عنوان کتاب میں تفصیل کے ساتھ اس امر کو ثابت کر کے دکھلادیا
کہ اصولاً محکم وہ ہے کا زروے لغت کے اسکی ہی معنی و مراد ہو لہذا اوہمیں تنبیخ
مطلب و تبدیل معنی کا کوئی دوسرا احتمال نہیں رہتا بخلاف اس کے مشابہ میں
اور دوسرے معنی و مراد کے کئے باقوں کا احتمال رہتا ہے چنانچہ شاہ ولی اللہ صاحب

کہ معنی او کے احاطہ و قریب و معیت کی ہم نہیں جانتے جیسے کہ جن جہانہ تعالیٰ کے استواء
 علی العرش کی معنی ہوں انہیں معلوم ہے لہذا معنی بنیادی پر اس کے محل مکرین انتہا
 اور چنانکہ تشبیہ عبارت ہے کہ ان سے ایسے صفات کے بارگاہ سبحانی میں کہ
 او کا غیر بھی اوستی خصوصیت میں ہیں بلکہ اس مشابہت معنی کے بھی لفظ استواء کا شاہ
 ہوا یہی وجہ ہے کہ امام مالک رحمۃ اللہ علیہ نے کیفیت استواء کی مجہول کہا اور حاکم
 معنی مراد می معلوم ہوتی تو یہ امام مالک یہ کہوں فرماتے کہ وہ کیا حال کیا کیف و کیفیت چنانکہ
 اس وقت جاوے پس اس قسم کے کتاب میں موجود نہیں ہیں جن سے اس بارہ میں ایہ
 دین سکے ازال پیش کر سکیں لیکن اس کے قبل جو بعض اقوال اہل علم کے گزر چکے
 ہیں اگر ہوس ہے تو اسے قید پس ہے والا عبث

پس در مالک کہ بوجہ ادوائے امام محمد موصیٰ آیات استواء کے محکم فی المعنی ہوتے
 تو امام مالک رحمۃ اللہ علیہ کہوں فرماتے کہ وہ کیا حال کیا کیف و کیفیت اور یہ کہوں
 کہنے کہ کیفیت چنانکہ والستواء عندہ بذلہ اور نیز امام غفر رحمۃ اللہ علیہ کہو
 فرماتے کہ یہ صفات بلا کیف ہیں اور ابو الحسن شیبانی یہ کہوں کہ کیف کیف
 کما فی الشریق والغریب علی ایمان بالصفات من عند فیسیق ولا شکیہ اور امام
 غزالی رحمۃ اللہ علیہ اس قدر تصریح کے ساتھ کہ کس وجہ سے یہ فرماتے کہ خدا مستوی
 بر عرش خود است بھانیکہ مراد تعالیٰ از استواء است پس اس سے معلوم ہوا کہ قول
 امام مالک کے کیفیت مجہول کا مفہوم متوا کی معنی کی مجہولیت ہے اور شاہ ولی اللہ
 محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ کہوں تحریر کرتے کہ او بالاس عرش است چنانکہ تعریف
 کر ذات خود والا کہ نہ ہوا مکانی وجاوے بلکہ کسے معنی دانہ حقیقت این تفوق

واستواء بر اگر خود شش و نچہ کاران در علم از کسانیکہ دادان را خدا تعالیٰ از نزد خود علمی گویا
 یہاں شاہ صاحب نے لایقہم تبارک و تعالیٰ اَلَا اللّٰهُ وَالَّذِیْ سَخَّرَ لَنَا اَلْعِلْمَ کے ذکر سے
 ثابت کر دیا ہے کہ آیات تفویض و استواء کے تشابہ فی المعنی ہیں نہ اللہ اعلم۔

پس جن لوگوں نے باوجود اس قدر صراحت کے ان آیات تشابہ کو محکم فی المعنی
 ٹھہرا کر دوسرے نصوص صریحہ ہُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ بَا وَهُوَ مَعَكُمْ اَبَدًا لِّتَمَّ ذِکْرُ اللّٰهِ
 فِي السَّمَادَاتِ وَفِي الْاَرْضِ کی تاویل کرتے ہیں ان کے حق میں ابن القیم صاحب
 کی اوس تمام عبارت کو منطبق المصلحی جواعظام المتوفین میں لکھا ہے کہ ان لوگوں کی
 دو راہیں ہیں روکنے میں سنتوں کے ایک رو کرنا اور سکنا ساتھ تشابہ قرآن یا حدیث
 کے دو نہری ٹھہرانا اور انکا حکم کو تشابہ واسطے بیکار کرنے ولالت اور سکے کے۔ الی آخر
 جو اوپر گزری چکی ہے۔

قال۔ پہر اوس کی مثال میں یہ ذکر کیا جیسے کہ رو کرنا اور انکا حکم معلوم بالضرورت کو
 جسکو لاسے پیغمبر و رسول انبات علو و خدا کا خلق پر اور ستوی ہونا اور سکا عرش پر ساتھ
 تشابہ قول وَهُوَ مَعَكُمْ اَبَدًا لِّتَمَّ ذِکْرُ اللّٰهِ اَقْرَبُ الْاَبْدَانِ مَحَلِّ الْخَوْرِيْدِ وَمَا يَكُوْنُ
 مِنْ جَوْفَى ثَلَاثَةِ اَآهَوْرٍ الْعِشْمُ۔ اور مثل اوس کے اور تخیل و تحمل کرنا جن سے علو
 علو و فوقیت کو ساتھ تشابہ کے رو کیا انتہی پہر بارہویں مثال میں اٹھارہ وجہ سے
 بربیل کتاب دست علو و استواء کو ثابت کیا ہے اور کتاب حاوی الارواح میں
 فرمایا پیدا کئے فانی سات آسمان بعضے اون کے اوپر بعض کے اور سات زمین
 بعض اون کے نیچے بعض کے اور درمیان زمین علیا اور آسمان دنیا کے پانسو
 برس کا رستہ ہر اور درمیان ہر آسمان کے دوسرے آسمان تک پانسو برس کا

رستہ ہے اور پانی فوق ساقون آسمان کے ہے اور عرش رحمانی کا فوق پانی کے
 ہے اور اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسی جلبد اوس کے وہ وزن قدموں کے
 ہے اور وہ جانتا ہے جو کچھ ساقون آسمانوں اور زمینوں میں اور درمیان اوتن کے
 ہے اور جو نیچے زمین کے ہے اور جو دریا کی تہ میں ہے اور جانتا ہے جلبد اوس کے
 ہر بال و درخت و کہنی اور روئیدگی کی اور جلبد کرنے پر پتہ کی اور گنتی ہر شے کی اور
 گنتی ریت اور لکڑی اور خاک کی اور وزن پیاڑوں کو اور بندوں کے اعمال
 اور آثار اور کلام اور سائنوں کو اور پتا ہے ہر چیز کو نہیں پہنچا پس ہر کوئی چیز اور وہ
 اپنی ذات کے اور پر عرش کے ہے فوق ساقون آسمان کے اور ورے اوس کے
 پر دے ہیں نور اور ظلمت کے اور اوس کے جلبد ساتھ وہ وانا تر پس اگر محبت ہو
 کوئی بدعتی مخالف ساتھ قول اللہ تعالیٰ کے وَخَلَقْنَا قُرْبَانَ لَكَ مِنْ حَبْلِ الْاَرْضِ
 وَهُوَ مَعَكُمْ اِنَّكُمْ لَعِنٌ اَبْنَاكُمْ اَوْ اَوْفَوْا لَهُمْ مَا يَكُونُ مِنْ بَعْضِ اَشْيَاكُمْ
 هُوَ سَرٌّ لَكُمْ اِلَى آخِرِ اَوْرَشَل اوس کے مشابہ قرآن سے تو کہہ مراد خدا کی ان آیتوں
 سے علم ہے اس لئے اللہ تعالیٰ اور پر عرش کے ہے فوق ساقون آسمان کے جانتا ہے
 اس سب کو اور وہ جدا ہے اپنے خلق سے نہیں غالی اوس کے علم سے کوئی کائنات
 اقول حق سبحانہ تعالیٰ کا فوق و علو و استوار جو مخصوص ہے اوس کے انکار ہے شک
 کسی طرح جائز نہیں ہے بلکہ اوس پر ایمان لانا واجب ہے مگر اس فوق سے جہت مکان
 اور استوار سے عرش پر بالذات حق سبحانہ تعالیٰ کا استقرار و تجر و حصر مراد لینا جسکو
 رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے نہیں لایا اور نہ کچھ بیان فرمایا۔ یہ سب
 اور اسو اسطے امام مالک نے کہا کہ معنی استوار کی مجہول ہے پس جس استوار کی

معنی مجہل پیراؤ کو حکم فی المعنی کہنا محض حکم ہے کیونکہ اگر لفظ استوار کا حکم فی المعنی ہوتا تو امام کا کتب اوسکی معنی نہ بتا کر اللہ تعالیٰ جنتکے بدعات کیوں کہتے۔

بہت دور سے ہمارا سوال جہاں آ رہا ہے کہ خدا تعالیٰ کا عرش کے سوا کہیں ہونا اور بالذات عرش پر اسکا مستقر ہونا کہاں سے نکالا گیا ہے اور یہ استقرا بھی ایسا جسکی بہرہ کیفیت بتا نہائی گئی ہے کہ اللہ عزوجل اور پر عرش کے ہے اور کرسی جگہ اور دونوں دونوں کی ہے اور ایسی معنی اس دعویٰ کے ساتھ کی گئی ہے کہ یہ حکم فی المعنی ہے جبکہ اصل ظاہر یہ کیا ہوتا ہے پس بحسب ظاہر حق تعالیٰ کے عرش پر مستقر ہو کر اوس کے دونوں دونوں کی جگہ کرسی پر ہونے کا حل ظاہری ہی کیا جاتا جیسے کوئی شخص معمولی طور سے تخت پر ٹک کر اپنے ہم دو پاؤں کو تخت کے نیچے کے طرف اشارہ دیتا ہے یہ کہہ جکتے تو اسے کرسی پر ٹکے رہیں۔

پس کیا یہ حل جو اوس کے ظاہری معنی سے پیدا ہوتا ہے سراسر امر کیفیت نہیں ہے اگر ہے تو پھر اپنے آپ کہاں اعتراضوں بجائیکے لئے عرش پر بیٹھ کر پاؤں کرسی پر رکھنے کے معنی کو بے کیفیت بیان کیا جاتا ہے اوس کے کیا معنی ہونگے اگر اس بے کیفیت کے معنی ظاہری بھی دیے ہی ہیں جیسے کہ عرش پر بیٹھ کر ہر دو قدم نیچے کے جہت میں کرسی پر رکھنے کے ظاہری معنی لئے دگئے ہیں تو دعویٰ کے مخالف ثابت ہو جاوے گا والا باوجود بیان معنی باکیف کے پھر اوس کے بے کیفیت ہونکی معنی فی البطن القابل ہوگی۔

اب یہ تو فرمے کہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہے اور اوس کے دونوں دونوں کی جگہ کرسی ہے اور یہ حکم فی المعنی ہے باوصف اس کے اور وہ ضابطہ ہے اپنے

مخلوق سے کہہ کر کیا معنی ہیں مگر اس کا ظاہر مفہوم تو ذات سے عرش پر منتقل ہونے کے
 مخالف ہے کیونکہ یہ عرش پر ایسا استقرار ہے کہ بوجہ بہرہ و قدم کی جگہ نہ رہے ہونے کے
 عرش و خالق عرش کے درمیان جدائی و دوری متصور نہیں ہو سکتی لہذا عرش
 اوس سے خالی نہیں رہ سکتا مگر ہزار افسوس کے قابل ہے یہ دعویٰ کہ **هُوَ خَلْقُهُ**
فَوْقَ الْعَرْشِ کی معنی تو محکم فی المعنی ہے اور تاویل کرنا بدعت ہے بلکہ اسکی ظاہر ہی
 معنی یہ ہے کہ واجب ہے کہ لوح محفوظ اللہ تعالیٰ کے نزدیک عرش کے اوپر ہے
 مگر وہ محکم متشابہ فی المعنی ہے لہذا تاویل کر کے ذات سے علم مراد لینا اور یہ
 معنی کرنا واجب ہے کہ اللہ تعالیٰ کا علم ہمارے نزدیک ہے اسی طرح اس آیت کریمہ
وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ مِمَّنْ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ کا جملہ محکم فی المعنی ہے کیونکہ
 اللہ تعالیٰ ذات سے آسمان پر ہے مگر اس کا دوسرا جملہ متشابہ فی المعنی ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ
 تو ذات سے عرش پر ہے لہذا اسکی تاویل کرنا اور معنی لینا ضرور ہے کہ اللہ کا علم زمین
 پر ہے پس یہ حکایت بعینہ موافق معنی ظاہر اس آیت کے ہے کہ **لَوْ مِّنْ بَعْضٍ مِّنْ شَيْءٍ**
يَبْغِضُ كَيْدَهُ هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ کا جملہ محکم ہوا تو اللہ تعالیٰ کافی الارض ہونا متشابہ
 ٹھہرا پس متشابہ کو محکم پر عرض کیا تو **هُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ** باطل ٹھہرا پس سچ فرمایا **رَبُّ السَّمَوَاتِ**
صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ نے **أَنَّمَا هَٰذَا كَيْدُكَ** کے آیت کے بعد **أَضَرُّ لَّكَ بِكُنْزِ اللَّهِ**
بَعْضُهُ بَعْضٌ و **أَنَّمَا نَزَّلَ كِتَابَ اللَّهِ يُصَدِّقُ بَعْضُهُ بَعْضًا فَلَا تَكُن مِّنَ الْكَافِرِينَ**
بَعْضُ فَمَا عَدِلْتُمْ مِنْهُ فَعُولُوا و **مَا جَعَلْتُمْ فَيْسَهُ لِي عَلَيْهِ رِوَاةُ أَحْمَدُ**
 ۱۔ (بعض) یعنی سوائے اسکے نہیں کہ ہلاک ہوے وہ لوگ کہ تھے پہلے تم سے
 ساتھ اسی کے کہ مارا انہوں نے اللہ کی کتاب کے بعض کو اور بعض کے

دینے تناقض پیدا کیا آیات میں کہ یہ آیت مخالف ادس آیت کے ہے اور وہ
 آیت مخالف ادس کے لینے ایک آیت کو رد کیا دوسرے آیت کے (سوئے)
 اسکے نہیں کہ نازل ہوئی کتاب اللہ کی سچا کرتی ہے بعض ادس کے بعض کو
 دینے باہم تناقض نہیں ہیں بلکہ ایک آیت مصدق ہے دوسری کی (پس
 مست جبٹلاؤ بعض ادس کے کو بعض سے پس جو جانا تم ادس سے پس کہو اور
 جو نہ جانا پس سو نہا و سکی معنی کو طرف اسکے جانے والے کے۔ الغرض سارے
 اس قصہ کا حاصل اس قدر ہے کہ آیت استوار کے محکم فی المعنی ہیں اور آیات
 قرب و معیت کے مشابہ ہیں مگر یہ نہیں بتلایا کہ اسکا سبب کیا ہے حالانکہ قرب
 و معیت ذاتی مضمون ہے مگر صرف ادس معیت ذاتی کی کیفیت مجہول ہے
 تاہم صفات معیت و احاطت میں وہ اختلاف و تعدد معنوں کا واقع نہیں ہے
 جو لفظ استوار کے معنوں میں بھاب رہا مشابہ مخلوقی صفات کے ساتھ ہیں
 تو صفت استوار اور معیت و احاطت کی متادی ہے کیونکہ انکا اطلاق خالق
 و مخلوق میں مشترک ہے لہذا بمقابلہ صفت معیت و احاطت کے صفت استوار
 کا مشابہ ہونا اقویٰ و ارجح ہے باوجود اسکے وہ مشابہ اور یہ محکم یہ ایک عجیب
 قسم کا محکم ہے۔

غیر ہم یہ دریافت کرنا چاہتے ہیں کہ یہ کیونکر جائز ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ اپنے
 ایک مخلوق لوح محفوظ کے ساتھ رہے اور اپنے ایک دوسرے مخلوق عرض
 پر بالذات ٹہرے جبکہ مفہوم بھی معیت ہے تو پھر کیوں اپنے مخلوقات کے ساتھ
 ادسکی ذاتی معیت نا جائز ٹھہری اور معیت علی کے لینے کی کیا ضرورت پیش کی

اگر بعض اپنے مخلوق کے ساتھ ذاتی معیت سے ذات مطلق و مقدس میں کوئی نقصان
لازم نہیں آتا ہے تو پھر کون سا وہ نقصان ہے جو دوسرے مخلوق کے ساتھ
کی معیت سے پیدا ہوتا ہے۔ اگر لوح محفوظ و عرش کی ایسی معیت ذاتی ممکن ہے جس
کوئی نقصان لازم نہ آوے تو پھر اور مخلوق کے ساتھ ویسی ہی معیت کیوں ممکن
نہیں اگر ذاتی معیت میں کسی نقصان کا احتمال ہے تو پھر وہی بدگمانی علمی معیت
کے ساتھ کیوں نہیں کیجاتی کیا کسی مخلوق کے ساتھ معیت ذاتی سے نقصان
کی حفاظت تو ضرور ہے اور صفات کی معیت سے اس نقصان کی صیانت
ضرور نہیں اور کیا جس طرح ذات حق مطلق و منزہ و بے عیب وہ نقصان ہے
اسی طرح صفات حق بھی مطلق و منزہ و بے عیب و نقصان نہیں ہیں؟ اگر
ہر دو کا حکم مطلقیت و نزاہت میں واحد ہے تو پھر کیا وجہ ہے کہ ذاتی معیت تو
ناجائز ٹھہرے اور علمی جائز اور یہ بھی ایسی کہ نہیں خالی اس کے علم سے کوئی
مکان۔ پس یہہ عموم مکانیت تو مذہب معتزلہ کے مشابہ ہوگئی کیونکہ جہاں اس کا
علم ہوگا وہیں ذات بھی ہوگی اسوجہ سے کہ بغیر ذات کے کسی مکان میں علم کا
ہونا محال ہے الغرض یہہ تمام خرابیاں اس لئے پیدا ہوئیں کہ خلاف طریقہ
سلف کے صرف اپنی قیاسی بنیاد پر آیات متشابہ کے ایک حصہ استوار و فوقی کو
تو محکم ٹھہرایا اور اس سے اس کے دوسرے حصہ قرب و معیت کو رد کرنا چاہا،
لہذا اگر محبت پکڑے کوئی بدعتی آیات قرب و معیت کے ساتھ مخالف قول الہی
الْوَحْدَانِ عَلَی الْعَرْشِ اسْتَوٰی وَهُوَ الْغَاہُ فَوْقَ عِبَادِہِ کے تو کہہ یہہ ہر دو متشابہ ہیں
لہذا جیسے کہ فوق سے مراد جہت مکانی اور استوار سے مراد استقرار و تخییر کا لیتا ہے

اوسی طرح بمعیت ذاتی کو معیت علمی سے تعبیر کرنا بھی بدعت ہے جیسے کہ امام شریکانی کا فتویٰ اس بارہ میں گذر چکا ہے۔

قال ساری عبارت کو عقاید اہل حدیث میں ذکر کیا ہے اور کہا بھی مذہب ہی علماء حجاز و شام وغیرہم کا سو جو کوئی مخالفت کرے اس مذہب کی باطلعن کرے اسمین یا عجب کرے اس کے قایل کا وہ مخالف مبتدع خارج ہے جماعت ہے زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے انتہی اس سے معلوم ہوا کہ آیات و احادیث استوار و فوق کے محکمات ہیں اور آیات معیت و قرب وغیرہ کے تشابہ اور تشابہ کو طرف محکم کے پہیرنا چاہئے نہ رد کرنا محکم کا تشابہ ہے۔

اقول آیات و احادیث استوار و فوق کا تشابہ ہونا دو وجہ سے ثابت ہو چکا ہے اولاً یہ کہ اوسکی معنی مرادی محصور نہیں ہے کیونکہ لفظ استوار کا کئی مختلف معنوں پر محتمل ہے لہذا از روے قواعد اصول کے یہ تشابہ ہے ثانیاً یہ کہ صفت استوار کی صفت خلق کے مشابہ ہونے سے بھی تشابہ ہے اگرچہ قرب و معیت بھی بوجہ ثانی تشابہات سے ہے نہ کہ معنی اول یعنی معیت کی معنی میں وہ احتمال نہیں ہے جو استوار کی تعدد معانی کی وجہ سے مراد محتمل ہو گئی ہے بلکہ اس صفت کا اطلاق حق و خلق میں مشترک ہونے سے معیت کا مفہوم معناً تشابہ ہو گیا ہے پس اس صورت میں آیات قرب و معیت کو آیات استوار و فوق کے طور پہیرنا گویا ایک تشابہ سے دوسرے تشابہ کا رد کرنا ہے مثلاً ہر دو حدیث ترمذی کے دو حصوں سے پہلے حصہ تو ثَمَّ اللَّهُ فَوْقَ ذَلِكَ کہ ہے اور دوسرا حصہ وَالَّذِي نَفْسُ مُحَمَّدٍ بِيَدِهِ لَوْ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ بِجَبَلٍ إِلَى الْأَرْضِ السُّفْلَى طَعَا اللَّهَ تَعَالَى قَرَأَ

ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظَّاهِرُ وَالْبَاطِنُ وَهُوَ كُلُّ شَيْءٍ عِلْمٌ ہے اور ازل بہرہ و خصلت شد
 سے پہلے حصہ تھا لہذا فوق ذات کے کو تو حکم فی المعنی کہنا اور دوسرے حصہ محیط
 علی الدہ کو متشابہ کہہ کر اللہ علم ذات صفت علم مراد لینا اوسطے صحیح ہو گا کہ ان بہرہ و جلون میں
 حدیث کے لفظ اللہ کا علم ذات محکم فی المعنی واقع ہے باوجود اس کے ایک مقام
 پر پہلے جملہ میں تو لفظ اللہ کا مدلول ذات واجب الوجود کو لینا اور پھر اسی لفظ اللہ
 سے دوسرے جملہ حدیث میں علم کی تعبیر پر جزم کرنا تاویل باطل ہے بلکہ آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا تو خبر اول حدیث کو سرسری طور پر بیان فرمادینا اور جزو
 ثانی کو قسم کے ساتھ متعلق کرنا اور اوپر آ کر یہ کہ یہ ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ کا استشہاد
 فرمانا دلالت کرتا ہے کہ مضمون اس حدیث کا ہرگز موئل نہیں ہے والا لفظ موئل
 پر کیسی آپ قسم نہ جھالتے اور آ کر یہ کہ یہ ھُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ سے استشہاد فرماتے کیونکہ
 آریہ مذکورہ عموم معیت و مطلقیت ذاتی پر دلالت صریحی کہہ سکتی ہے گو صفت معیت
 کی متشابہ ہے لہذا کیفیت ادسکی مجہول ہے مگر معیت الشکی (جسکا مدلول ذاتی ہے)
 محکم ہے پس بعد اس قدر وضاحت کے پھر بھی کیا حدیث دو لو کی متشابہ اور قابل
 تاویل ہے؟ اور کیا ادسکی معنی ظاہری کا لینا درست ہے۔ نہیں بلکہ بدعت ہے
 کیونکہ یہ تاویل صحابہ رضی اللہ عنہم سے غیر مروی ہے۔ تو پھر اس کے مخالف اہل
 حدیث کا عقیدہ کیونکر ہو سکتا ہے (حافظ الترمذی نے جو علی علم اللہ سے تعبیر کی
 ادسکی وجہ ہم نے سابق ذکر کر دی ہے) البتہ اہل حدیث صفات الہی کو بطرح
 کہ وہ وارد ہرے ہیں بلا کیفیت ادسکی حالت پر کہہ چھوڑتے ہیں مثلاً استواء کی
 معنی اپنے دل سے ٹھرنے اور بیٹھنے وغیرہ کی نہیں کہتے بلکہ اس کی صلی مراد

علم اللہ پر حوالہ کرتے ہیں چنانچہ یہی طریقہ ہے اہل حق کا اور اسی پر اتفاق ہے جملہ اہل علم کا شرق سے غرب تک پس جو کوئی اسکی مخالفت کرے یعنی آیات استوار اور فوق میں تاویل کر کے قید و تحیز و حجت و مکان کو ثابت کرے وہ مبتدع اور خراج ہے جماعت سے اور زایل ہے رستے سنت اور طریق حق سے کیونکہ اس قسم کی تاویل ثابت نہیں ہوئی ہے زمانہ صحابہ وغیرہم میں لہذا بدعت ہے بلکہ طریقہ انقہ اور کائناتوں میں تھا اور کسی مراد کو اللہ تعالیٰ پر۔

قال۔ حرب شاگرد امام احمد نے کہا یہی مذہب ہے احمد بن حنبل اور اسحق بن ابراہیم اور عبد اللہ بن الزبیر الحمیدی اور سعید بن منصور کا انتہی اور یہی مذہب ہے امام اور ابی الحسن اشعری وغیرہ اہل حدیث کا اور یہی مذہب ہے صحابہ و تابعین و تابعین کا وغیرہم کا ابن مسعود رضی اللہ عنہ نے فرمایا اللہ فوق عرش ہے نہیں پوشیدہ اور ہر کوئی چیز ہمارے اعمال سے اور کہا اوزاعی نے ہم اور تابعین یہی کہتے تھے کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش ہے اور عرش اسکا فوق سموات ہے۔

اقول۔ حق سبحانہ تعالیٰ کا فوق عرش پر ہونا حدیث فہم اللہ فوق ذلک سے ثابت ہے اور عرش کا آسمانوں کے اوپر ہونا بھی مسلم ہے اور بے شک مذہب صحابہ و تابعین کا یہی تھا کہ وہ بلا تلیل کے قبول کرتے تھے اور ایسا ہی روایت بھی کرتے تھے جیسے صلح سے کہ ابن مسعود رضی اللہ عنہ اوزاعی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے اور کبھی کسی نے لفظ فوق کی تاویل و تعبیر حجت کی قید کے ساتھ نہیں کی۔ اور نہ اس کے لازم متبادراشارہ حسی کو ثابت کیا اور نہ استوار کی معنی ٹھہرنے کے لی۔ اور نہ اس کے لازم متبادر تحیز مکانی کو ثابت کیا بلکہ فوق و استوار کے لفظوں کو اوسی حالت پر

جس طرح کہ انہوں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے زبان مبارک سے سنا نہایا اور انکو پہنچا نہایا جس کوئی اس کے سوا اون کے معنی کو پوچھتا تھا تو اس پر وہ سختی کرتے تھے اور زبرد تو بیخ سے پیش آتے تھے چنانچہ دارمی نے کہا ہے کہ عبداللہ بن حبیب نے متشابہ قرآنی کی معنی کو پوچھا تھا امیر المومنین حضرت عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہ اسکو خوب بٹوایا تھا اور امام مالک بن انس سے کسی نے استواء کی معنی پوچھتی تھی تو قال الشَّوَالُ مَكْنًى بِلَا عَدَّةٍ کہہ کر اسکو اپنی مجلس سے نکلوا دیا اسی طرح امام احمد حنبل نے بھی فوق و استواء کو قبول کر نیکیے سوائے کوئی شاخ بہت و تخییر وغیرہ کی اپنے

طرف سے نہیں نکالی تھی بلکہ اس امر میں تو آپ کو کمال درجہ کا احتیاط تھا۔

قال۔ اور مقاتل بن حیان نے کہا کہ جو یہ بات پہنچی ہے کہ وہ قریب ہر سا نہ علم اپنے کے اور اپنی فات سے فوق عرش ہے اور طحاوی نے کہا وہ محیط ہے ہر چیز کو اور فوق ہے اس کے انتہا اور قرآن شریف میں جہاں ذکر احاطی کا ہے علم آیا ہے وہ محمول ہے مقید پر جس طرح فرمایا اِنَّ اللّٰهَ كَانَ حَاطًا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا اور فرع ثابت میں ہے کہ جمہور محدثین اس پر ہیں کہ اللہ تعالیٰ ہر شے عرش کے رہتا ہے عرش اس سے غالی نہیں ہوتا باوجود اس کے نزدیک ہونے اور نزول فرمانے کے طرف آسمان و نیل کے اور نہیں ہوتا عرش اوپر اس کے اور نہیں اترتا اس کا مانند اترے اجسام کے سطح سے طرف زمین کے اس طرح ہر کہ جہت ادن کے اوپر بلکہ اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے انتہی۔

اقول۔ اصل کلام امام طحاوی کا یہ ہے کہ وَهُوَ جَلٌّ وَعَلَىٰ مُنْتَهَىٰ مِنَ الْعَرْشِ وَكَأَنَّهُ يُحِيطُ بِكُلِّ شَيْءٍ وَفَوْقَهُ وَقَدْ أَجْزَىٰ مِنَ الْأَحَاظِ بِمِثْلِهِ الْخَبِيرُ بِذَاتِ حَقِّهِ

اور اپنی ذات سے فوق عرش ہے کاشکے اوس ذات مطلق کے قرب کی تاویل علم
ساتھ یا فوقیت کی تاویل حیت کے ساتھ پہنچنے کا ماخذ یہاں بتلادیا جاتا تو بہتر تھا
کیونکہ ایک عرصہ سے ہم اس تاویل کے مانند کے درپے و متلاشی ہیں یا اگر اس
پہنچنے کی ہی بنیاد ہے کہ جہاں ذکر احاطت کا بے قید علم کے آیا ہے وہ معمولی عمر
مقید پر دلیل آئیہ کریم **اِنَّ اللّٰهَ كَانَ حَاطًا بِكُلِّ شَيْءٍ عَلٰمًا** کے تو افسوس ہے کہ
ہم کو اس کے خلاف یہ بات پہنچی ہے کہ آیت بالا میں جہاں قید علم کے ساتھ
آئی ہے وہاں احاطت علمی لجاوے اور جہاں **كَانَ اللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطًا مُّطْلَقًا**
احاطت ذاتی آئی ہے وہاں احاطت ذات مطلق کی بلاتقید علم کے لجاوے تاکہ
ذات و صفات الہی میں جو عین یکدیگر ہیں الفاظک متصور نہ ہو سکے اس کا تفضیل جزا
آگے گذر چکا

کتاب فرعونیت کے قول سے ثابت ہے کہ اللہ تعالیٰ تو ہمیشہ عرش ہی پر رہتا ہے
اور عرش کبھی اوس سے خالی نہیں ہوتا اور عرش محیط سموات ہونے سے اللہ تعالیٰ
بھی عرش پر بالذات محیط ہوا تو افسوس کہ اوس ذات مطلق کے احاطت ذاتی کی
کردی شان ہو گئی **اَقُولُوْا لَا يَلٰہُ اِلَّا اللّٰهُ سُبْحٰنَہٗ عَمَّا یُشْرٰکُوْنَ** احاطت کے مختلف صورتیں ہیں
ایک احاطت کردی جیسے کہ زمین کے اوپر اطراف سے آسمان محیط ہے دوسری
شان ماسی جیسے کہ بدن پر چمڑا لپٹا ہوا ہے تیسری شان حولی جیسے کہ لوسہ کے
آگ میں ڈالین تو آگ تمام لوسہ کو اندر و باہر سے گھیر لیتی ہے لیکن حق سبحانہ تعالیٰ
کی احاطت ان تمام شانوں سے منزہ ہے اور اس شان منزہ ہی کی احاطت ذاتی
اس صورت میں متحقق ہوگی جبکہ ذات مطلق کی اپنے مخلوق سے نہ متصل ہواؤ

نہ منفصل نہ دونوں میں جہت و بعد واقع ہوا اور نہ اتحاد و حلول بلکہ اس شانکی احاطت اگر کچھ پائی جاتی ہے تو روح کی ہے اپنے اجزائے بدن پر وَلِلّٰهِ الْمَثَلُ الْأَعْلٰی۔ اگر چشم نبیلہ ہے تو دیکھئے اور دل دانا ہے تو سمجھئے کہ جب حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت عرش کے ساتھ جو وہ بھی ایک مخلوق ہے جائز ہے تو وہی ذاتی احاطت اس کے دوسری مخلوقات کے ساتھ کیونکہ ناجائز شہرگی اگر اسکی وجہ بقول صاحب فرع ثابت کے یہی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات ہمیشہ عرش پر ہے اور کبھی عرش اس سے خالی نہیں رہ سکتا ہے جسکی وجہ سے زیر عرش کے اشیاء کے ساتھ علمی احاطت کا تسمیہ کرنا ناگزیر ہو ہے تو اسی فرع ثابت کے قول کے موافق اس ذات مطلق کا فوق عرش رہ کر بجانب تحت عرش کے سامہ دینا پر بلا نقل و حرکت کے نزول ممکن ہے تو پھر اسی شان سے یعنی جس طرح سے کہ احاطت ذاتی اس ذات مطلق کی عرش کے ساتھ ہے بجا رہ کر پھر اسکی احاطت ذاتی دوسرے مخلوقات کے ساتھ ہونے میں بھی کوئی قباحت متصور نہ تھی بلکہ اس صورت میں جمیع آیات استوار و احاطت و معیت ذاتی کے ساتھ بلا تاویل الفاظ و انحراف معنی کے بایک دگر منظر ہو جاتی۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ جمہور محدثین کا یہی مذہب تھا کہ اللہ تعالیٰ ہمیشہ عرش پر ہے اور عرش اس سے خالی نہیں ہوتا الحق حق سبحانہ تعالیٰ کی شان اَلَا تَعْلَمُ کے کما کان ہے لیکن یہ قید دوامی ذات کی محض عرش کے ساتھ کسی ایک نص قرآنی یا دلیل حدیث نبوی سے بھی ثابت نہیں ہوئی ہے تو پھر محدثین کا مذہب کیسے۔ اور عرش کا اس سے خالی نہ رہنا بیشک صحیح ہے مگر بلا قید عرش کے کیونکہ حدیث صحیح میں وارد ہے

کہ اے کھل گئی مٹا کر لا اے اللہ بکھڑ (متفق علیہ) مگر یہ ظور مقابل دخول و ملول کے نہیں ہے جیسے کہ اسکی احاطت مثل احاطت کروی کے نہ تھی بلکہ کوئی موجود اسکی وجود باوجود سے خالی نہیں رہ سکتا جیسے کہ عرش بھی اوس سے خالی نہیں رہتا اور ہر موجود پر اوس کا وجود محیط ہے جیسے کہ وجود عرش پر وہ محیط ہے۔

اگرچہ یہ قول صاحب نابت کا صحیح ہے کہ ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے مگر افسوس ہے کہ صاحب رسالہ نجابتہ کا قول اس کے مخالف ہے یعنی وہ لکھتا ہے کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جواون میں سے سمجھ میں آوے اوسکا بولنا جائز اور اوسپر اعتقاد لاوے اور مجہم جمیت وغیرہ ہواوسپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے حالانکہ مجہم و مجہول کا مذہب صاحب رسالہ فرع نابت نے یہ بیان کیا ہے کہ اوسکا نزول مانند نزول اجسام کے نہیں ہے جسمین اوپر کے جہت سے نیچے کے طرف انتقال مکانی مقصور ہو کر مگر یہ قول مخالف ہے اوس قول صاحب رسالہ نجابتہ کے جو نزول کے ظاہر معنی موہم جمیت کے لینے کو مذہب اہل حدیث کا بیان کیا ہے کا شک مجھے یہ معلوم ہو جاتا کہ ان دونوں پیشوایان اہل ظاہر سے کون حق پر ہے والا اس اہم مسئلہ صفات باری میں یہ اختلاف اور باہم تناقض دعویٰ ہوں تو پھر اس رطب و یابس کا کوئی کیا جواب دے سکتا ہے۔

قال۔ حافظ ابن القیم نے فرمایا جہیمہ نے اون سب نصوص کو متشابہ ٹھہرایا پھر متشابہ کو محکم پر مسلط کر کے اوسکا رد کیا پھر متشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھ اوس کے باطل پرادر کبھی دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو اور جسکو ذرا سی بھی سوچ ہے وہ

جائز ہے کہ نہیں کوئی چیز مخصوص میں ظاہر تراور نہ میں تراور سے دلالت کے
مضمون اور ان نصوص سے پس جب یہ تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت تشابہ ہوئی
اور کوئی چیز دو میں محکم نہ ہوئی الی قولہ ہم سوال کرتے ہیں اللہ ثابت رکھنے والے دلوں
سے کہ ثابت رکھے دل ہمارے اپنے دین پر اور اس ہدایت و حق پر جس کے ساتھ
پیغمبر کو بھیجا اور نہ پہلے سے ہمارے دلوں کو بعد ہدایت کر نیکی اللہ قریب مجیب۔

اقول۔ حافظ صاحب کا انشا راہی تقریر کو بیان اللہ قریب مجیب پر ختم فرمانے سے
بالضرورت شان و نزول آیہ فانی قریب کے مخالفت ہو گا کیونکہ حافظ صاحب کی عقیدت میں
توحید سبحانہ تعالیٰ ساتوں آسمانوں کے اوپر فوق عرش کے بہت ہی دور ہے مگر
شان و نزول کے رو سے تو وہ بہت ہی نزدیک ہے چنانچہ صحابہ رضی اللہ عنہم نے
آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے یہ پوچھا تھا کہ آیا اللہ تعالیٰ ہم سے نزدیک ہے
جو آہستہ مانگیں یا دور ہے جو پکار کر کہیں جس کے جواب میں حکم ہوا کہ فانی قریب۔
احتمال یہ امر صاف اور ثابت شدہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی تنزیہ اس لیے
الفاظ سے کی ہے جو حکم فی المعنی ہیں کیونکہ حکم میں احتمال دوسری تاویل کا باقی نہیں رہتا
مثلاً قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُوًا أَحَدٌ۔ وَلَا تَأْخُذُ
بِسِنَّةٍ وَلَا نَوْمٍ۔ هُوَ يَطْعَمُ وَلَا يَطْعَمُ لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ۔ فَلَا تَأْخُذُ بِدِينِ اللَّهِ إِذَا دُعِيَ
اسی طرح کے بہت سے الفاظ مخصوص ہیں جو حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے جسم
و جسمانیات کی تنزیہ میں قطعی الدلالت اور حکم حکم کا رکھتے ہیں پس حکم آیات محکمات
هُنَّ أَمْرُ الْكِتَابِ کے یہ آیات محکمہ تنزیہ الہی کے بارہ میں ہیں جن کے معنی صاف
اور کہلے ہوئے ہیں جو اہل قرآن ہیں وَأَخَوُ مُشْرِكَةٍ یعنی جن آیتوں کے معنی ظاہر

خلاف محکّمات معلوم و سبّے ہیں وہ تشابہات ہیں کیونکہ اس میں تنزیہ ذاتی کے
 خلاف تشبیہ کا وہم پیدا ہوتا ہے لہذا کائنات الٰہیہ فی نفسہ ذاتی و مجرّی و غیر مجرّی
 مآثرا بہ صنداً اتّبعاء الفتنۃ و اتّبعاء کثا و نیا و یسّ جبکہ دلوں میں بھی ہے
 وہ بیرونی کرتے ہیں اوس چیز کی جو لفظ تشبیہ کا ہوتا ہے اوس کو وہ فتنہ
 ہیں واسطے فتنہ کے اور واسطے پیہر نے اس معنی تشابہ کی خلاف محکم
 کے پس ایسا ہی ہے حال تشبیہ و کرامیہ و مجسمیہ تاکہ انہوں نے ان
 سب نفصوص محکمہ تنزیہ الہی کو تشابہ ٹھہرایا اور پھر آیات تشابہ کو درجہ میں انکار
 معافی لوازم جسمی کا وہم پیدا ہوتا تھا آیات محکمہ (جن سے ذاتی مطلق
 کی ان جملہ لوازمات جسمی سے تنزیہ ہوتی تھی) تسلط کر کے اوسکار دیا
 پھر تشابہ کو محکم کہا سو کبھی تو محبت پکڑے ساتھ اوس کے باطل پر اور کبھی
 دفع کیا ساتھ اوس کے حق کو جب کہ اسی بھی سو جب سب وہ جانتا ہے
 کہ نہیں کوئی چیز نفصوص میں ظاہر تر اور نہ مبہن تر از روئے دلالت کے
 مضمون ان نفصوص سے پس جب یہ آیات تنزیہ و تقدیس ذات الہی
 کے تشابہ ٹھہرے تو ساری شریعت تشابہ ہو جاوے گی (کیونکہ شریعت
 مبنی ہے تنزیہ ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدیس پر) اور کوئی چیز پر محکم نہ رہے
 رَبَّنَا لَا تُخِزْ قُلُوبَنَا بَعْدَ اِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً اِنَّكَ
 اَنْتَ الْوَهَّابُ۔

قال۔ فضل نہم اس بیان میں کہ نفصوص کتاب و سنت محمول ہیں اپنے
 ظاہر پر نہ مؤول۔

اقول۔ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے الحجام العوام میں ان الفاظ متشابہ استواء
دید و غیرہ کے نسبت فرمایا ہے کہ یہ الفاظ جسمیت اور اوس کے عوارض
پر اوسوقت اپنے ظاہری معنی پر دلالت کرتے جب اوسکا اطلاق
ذی جسم پر ہوتا اور جبکہ اوسکا اطلاق غیر ذی جسم پر ہوتا ہے تو بالبداهت
معلوم ہوا کہ یہاں اوس کے ظاہری معنی مراد نہیں ہیں بلکہ بیان
کوئی دوسری معنی اس طرح کی مراد ہے جو اللہ تعالیٰ کے شان کے قابل
ہوا انتہا۔

اور کہا امام نووی نے شرح مسلم میں اعتقاد رکھتے ہیں ہم تحقیق کہ ظاہر
مراد نہیں ہے اور اس کے لئے اسبب معنی ہیں جو لایق ہے اللہ تعالیٰ
کے لئے۔

اور کہا ملا علی قاری نے شرح مشکوٰۃ میں کہ متفق ہیں سلف اور خلف اوپر
تتبع اللہ تعالیٰ کے ظاہر معنی متشابہات سے جو محال ہیں اللہ پر
اور کہا شیخ ابوالعین نسفی نے پس جانا گیا یہ امر کہ یہ آیات پہری گئیں
ہیں اپنے ظاہر معنی سے تاکہ نہ ثابت ہوتا نقص و تدافع کلام میں حکمت والے
خبردار کے

اور کہا ہے شیخ کمال الدین بن ابی شریف نے حاشیہ میں اپنے کہ اسوا
شرط کیا ہے تنزیہ کی حالت تفویض میں تاکہ آگاہ کریں اتفاق پر سلف
و خلف کے تنزیہ کرنے پر ظاہر لفظ سے اوس حد پر جو سمجھ میں لوگ سبب
ہوئے حقیقت اوس تعالیٰ شانہ کے مخالفت سب حقیقتوں کے پس

نہیں جائز ہے حل کرنا صفات حق تعالیٰ کا اور پر اذن صفات کے جو سمجھے
 جاتے ہیں صفات خلق سے اور قاضی ثناء رائد بانی تہی کتاب بالائینہ
 میں استوار و دہ نزول وید وغیرہ صفات کے بارہ میں لکھتے ہیں کہ معنی
 ظاہر پر او کے حل نکرین اور تاویل کے درپے نہوں بلکہ اوس کے معنی
 حقیقی کا حوالہ خدا کے علم پر کریں تا غیر حق کو حق نہ سمجھا جائے۔ صفات
 و افعال الہی کے ادراک حقیقت میں سوال ہے جہل و حیرت کے انسان کا
 کچھ حصہ نہیں ہے بلکہ ملائکہ کو بھی نصیب نہیں ہے اور فرما صلی اللہ علیہ وسلم
 نے کتاب حصول المامول میں لکھا ہے کہ ترجمہ دوسرا قسم ہول ہے
 جیسا کہ عقائد و اصول و دیانات اور صفات باری تعالیٰ کے ہیں اور اختلاف
 کیلئے لوگوں نے اس باب میں تین مذاہب پر پہلا مذہب یہ ہے کہ
 تاویل کو او نہیں دخل نہیں ہے بلکہ جاری کئے جاویں یہ صفات اپنے
 ظاہر پر یہ قول مشبہہ کا ہر دینے یہ فرقہ باطلہ مشبہہ کا آیات صفات
 متشابہ مثل استوی و فوق و زول وغیرہ کو اوس کے ایسے ظاہر معنی پر جاری
 کرتا ہے جو مشابہ صفات مخلوق ہیں، دوسرا مذہب یہ ہے کہ ان
 صفات کے لئے تاویل ہے مگر باز رہیں گے ہم ایسی تاویل سے جس تاویل
 میں اعتقاد تعطیل اور تشبیہ کا نہ ہو یعنی ایسی تاویل نکرین جس سے اوس
 صفت ہی کی نفی ہو جاوے یا وہ تاویل صفات مخلوق کی معنی کے ساتھ
 نیچا دے، ابن برہان نے کہا کہ یہ مذہب سلف کا ہے میں کہتا ہوں
 یہ وہی طریقہ واضحہ ہے یہ ایسی راہ راست ہے کہ جس میں سلامتی ہے

تاویل کے گڑبوں میں گرجانے سے کیونکہ اسکی تاویل سوائے اللہ کے نہیں
 جانتا ہے کوئی اور بس میں سلف صالح اسکی اقتدا کے لئے جو انکی اقتدا کا
 ارادہ رکھتا ہے اور بس میں وہ اس کی پیشوائی کو جو دوست رکھتا ہے
 اسکی پیروی کو یہ بات اس تقدیر میں ہے کہ دلیل تاویل سے منع پر وارد
 ہو پس کیونکر منع نہ ہو حالانکہ دلیل منع پر اس کے قائم ہے قرآن و حدیث
 میں تیسرا مذہب وہ صفات یعنی مشابہات اول میں ابن برہان
 نے کہا کہ پہلا مذہب یعنی ان صفات مشابہات کو اس کے ظاہر بجاری کرنا
 ان تینوں مذہبوں سے باطل ہے اور دوسرے دونوں مذہب منقول ہیں
 صحابہ رضی اللہ عنہم سے اول نقل کیا اس تیسرے مذہب کو علی و ابن مسعود
 و عباس اور ام سلمہ رضی اللہ عنہم نے اسکی اصل عبارت عربی کتاب حصول الیما
 میں دیکھ لو اور کہا ہے علامہ یعقوب بنیانی نے خیر المجاری شرح بخاری
 میں واما الملاحضۃ فذاہم ما یفید ظاہر المتشابهات بلان تاویل انتہی یعنی
 لیکن ملاحظہ کا مذہب وہی ہے جو فائدہ دیتا ہے ظاہری معنی مشابہات
 کی بغیر تاویل کے اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر میں زیر آیہ ثم استوی علی العرش
 کے لکھا ہے کہ فلناس فی هذه المقام مقالات کثیرة جدا البس هذا موضع یسطحا
 وانا سنلک فی هذا المقام مذہب السلف الصالح مالک والاوزاعی والثوری
 واللیث بن سعید والشافعی واحمد بن حنبل واسحاق بن راہویہ وغیرہم ائمۃ
 المسلمین قد یساوحد یثا و هو امرہا کما جاعت من غیر تکلیف ولا تشبیہ ولا
 تعطیل والظاہر المتبادر الی اذہا المشعین منفی عن اللہ فان اللہ لا یشبہ شیئ

منخلفہ و لیس کشلہ شی و هو السبع البصیر الخ ترجمہ سابق گذر چکا جس سے ظاہر ہوا کہ آیات استوی علی العرش وغیرہ کے مشابہ فی المعنی ہیں لہذا یہ آیات و صفات اپنے ظاہری معنی پر محمول نہیں ہو سکتے۔

قال۔ شیخ حاج محدث فاخر زابر الہ آبادی ثم الملکی نے رسالہ بنجائیت میں فرمایا کہ نصوص شرعیہ کتاب و سنت کے محمول ہیں اپنے ظاہر پر جب انہیں سے سمجھ میں آوے اور سکا بولنا جائز اور سپر اعتقاد لاوے اور جو برہم جہیت و غیرہ سپر بھی موافق ظاہر کے اعتقاد لاوے اور اوس کے لازم متبادر سے بچو اور مراد خدا و رسول پر چھوڑے اور بولنے سے اذن صفتوں کے جو شرعیہ میں وارد ہوے ہیں برہم لازم آئے کسی چیز کے متعاشی نہوا اور ہر لفظ کو جو ان تین بے کیف بولے۔

اقول۔ جاننا چاہئے کہ اہل حق کے نزدیک ذات حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی کسی اپنے مخلوق سے مشابہ نہیں ہے اور نہ اوسکی صفت مخلوقی صفت کے مشابہ ہے بلکہ وہ منزہ ہے جسم و عوارض جہی سے مطلقاً جیسے کہ نصوص صریحہ سے ثابت ہے امام حجتہ الاسلام نے انجام میں فرمایا ہے جو کچھ تمہارے دین گذرے اور تمہارے ذہن میں خطور کرے اور تمہارے عقل میں متصور ہو تو اللہ تعالیٰ اذن سب کا خالق ہے اور خالق اوس سے منزہ اور اوس کی مشابہت سے پاک ہے انتہی و نعم ما قالہ۔ عمر برتر از خیال قیاس گمان ہم وز ہر چہ گفتہ اند و شنیدہ ایم و خواندہ ایم۔ اور امام عسقلانی نے شرح بخاری حدیث بنظر والی رحمہم کے تحت میں قاضی عیاض سے نقل کیا ہے کہ فلن یجی

المعلوم باظاہر و اخصی بہ الاصل الفیمیت جس نے جاری کیا کلام کو ظاہر
 پر اس حدیث کو تو یہ بچاتی ہے اور سکولوں ثابت کرنے جسم کے انتہی پس کو
 اور وہی سی بھی سورت حق سبحانہ تعالیٰ کی حامل ہو وہ بھی اور الفاظ تشابہ سے
 جس کے معنی وہم جسمیت کے ہیں موافق اور اس کے ظاہر معنی کے اعتقاد فکر کیا
 مثلاً استرا کی معنی جو وہم جسمیت ہے وہ یہی ہے کہ حق تعالیٰ کا عرش پر بیٹھنا
 یا ٹھہرنا یا قیام کرنا جو مستلزم قیام مکانی ہے اگر ہم یہ کہو کہ ٹھہرا تو ضرور ہے
 یعنی ظاہر جسے کہ ایک چیز دوسری چیز پر ٹھہرتی ہے مگر اسکا لازمہ متبادر جو
 ٹھہرنے کے لئے جگہ کی حاجت ہے اس سے بچا اور اسکی مراد کو خدا
 رسول پر جوڑے مگر انہوں نے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کا ٹھہرنا تو معنی ظاہر
 مثل جسم کے ٹھہرنے پر تو ایمان لاوین مگر اس کے ٹھہرنے کے لئے مکان
 کی حاجت نہ سمجھیں پس اس کے بہم معنی ہوئے کہ ٹھہرنے کے لئے مکان
 کی حاجت نہیں ہے تو معلوم ہوا کہ ٹھہرنیکے لفظ کے جو معنی ظاہر کہ متبادر تھی وہ
 اصل ٹھہرنا ہی نہیں ہے تو ہر معنی ظاہر کے لینے کا مفہوم بھی غلط ٹھہرا کیونکہ
 معنی ظاہر کے اپنے لازم متبادر کے ساتھ باقی جاتی ہے یعنی جسم کے ٹھہرنیکے
 لئے جائے کا ہونا لازمی ہے درحالیکہ ان الفاظ تشابہ سے اس ذات تقدس
 کے نسبت ظاہری معنی جو وہم جسمیت کے ہوں لینے پر جبارت کریں تو ہر
 اسکی مراد کو خدا اور رسول پر جوڑنے کی ضرورت ہی کیا باقی رہی۔ بجائے
 اس کے کہ اسکی مراد کو وہم جسمیت کے لین اگر سرے سے ہی اسکی مراد
 کو بلا کسی طرح کی تاویل و تصرف کے تفویض علم الہی کرتے تو کیا عقیدہ بجا تھا

اور ایمان چلا بانا تھا ؟

میں خیال کرتا ہوں کہ جسمیت کی ظاہری معنی لینے کے بعد اس کے لازم متبادر سے بچنے کی جو قید لگائی گئی ہے وہ اچھے دل سے صرف دوسرے کے دل کا سمجھنا اور عقلی و فطری اعتراضات سے اپنے آپ کو بچانا ہے کیونکہ ذات حق جل و علی کے نسبت اس سے قبل فصل پنجم کی جو پختی حدیث کے ضمن میں تئیں جہت کو اور فصل ۶ قول ۱ کے ضمن میں جسم کے لازم متبادر کو جو جہت و تحیر ہے ثابت کر چکے ہیں و فضل ریاز دہم میں اشارہ کرنا طرہ خدا کے حجاب پر سمجھا ہے تو پھر اب جسم کے لازم متبادر سے بچنے کا موقع ہی کہاں باقی رہا کیونکہ تئیں جہت کا لازمہ متبادر اشارہ حسی ہے اور اشارہ حسی خاصہ حسی ہے اور جسم کا لازمہ متبادر تحیر و مکان ہے اور یہ سب لوازم حتم سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے شان میں ثابت ہو گئے تو پھر اب اس کی مراد کو خدا اور رسول پر چھوڑنا چاہئے معنی دار رہا اور باوجود ثبوت تئیں جہت و تحیر و مکان و اشارہ حسی وغیرہ لوازم جسمی کے پھر اس کے ساتھ یہ بھی اشارہ ہونا چاہیے کہ ہر لفظ کو جو ن کا تو ن بے کیفیت ہوسکے جبکہ تمام کیفیت جسمی ثابت ہی کر ڈالیں تو پھر بے کیفیت کا مفہوم کیا خاک باقی رہا شاید اس بے کیفیت کی معنی ظاہر بھی کیجیہ اور ہی ہوگی۔

امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ الحجام العوام میں فرماتے ہیں کہ قطعاً و یقیناً تحقیق کر لینا چاہئے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کی مراد ان حدیثوں میں جسم نہیں ہے کیونکہ وہ عضو ہے جو گشت اور بڑی اور خون سے مرکب ہے

کیونکہ یہ اللہ تعالیٰ پر محال ہے اور وہ جسم مقدس ہے اگر اس کے ذہن میں
 یہ خطرہ پیدا ہو کہ اللہ جسم ہے تو وہ بت کی عبادت کرنا ہے کیونکہ جو جسم ہے
 وہ مخلوق ہے اور عبادت مخلوق کی کفر ہے اور بت کی عبادت اس وجہ سے
 کفر ہے کہ وہ مخلوق ہے پس جو جسم کی عبادت کرے باجماع امت خلف و سلف
 کے وہ کافر ہے خواہ وہ جسم کثیف ہو جیسے کہ سخت و درشت پہاڑ ہیں یا لطیف
 جیسے کہ ہوا اور بانی ہے خواہ وہ تاریک ہو جیسے زمین ہے یا وہ روشن ہو جیسے
 کہ آفتاب و قمر و ستارے ہیں یا جسم شفاف ہو جیسے رنگ نہ ہو جیسے
 ہوا ہے یا بڑی ہو جیسے عرش و کرسی ہے یا چوٹی ہو جیسے ذرہ و ہمارے مشورہ غر
 یا جاد ہو جیسے بہتر یا حیوان ہو جیسے انسان ہے کیونکہ جسم بت ہر اگرچہ وہ اجسام
 حسین و بڑے ہوں اور صاف و درشت و باقی ہوں کیونکہ یہ چیزیں بت کے
 ہونے سے اسے نہیں نکالتے ہیں اور جس نے جمیت کی نفی اس سے
 اور اس کے ہاتھ اور انگلیوں سے کی تو اس نے عضو ہونکی نفی کی اور حق
 سبحانہ تعالیٰ ان چیزوں سے پاک ہے جو حدوث کو لازم کہتے ہیں اب اگر
 بعد اسکو عقیدت رکھنی چاہئے کہ اس سے ایسی معنی مراد ہیں جو جسم نہیں ہیں
 اور نہ جسم میں عارض ہیں اور وہ معنی اس کے جلال و کبریا کی صفات
 سے مناسب ہیں اگر یہ اس معنی کو نہیں سمجھتا ہے اور اس کے کہنے کی حقیقت
 کو نہیں پہنچتا ہے تو اس پر ہرگز اسباب میں تکلیف نہیں ہے کیونکہ اسکی
 تاویل کو جاننا اور اسکی معنی کو پہچاننا اس پر واجب نہیں ہے بلکہ اس پر بھی
 واجب ہے کہ اس میں غور و فکر کرے۔

قال۔ اور یہ بات بعض مسئلوں میں ہر ایک فرقے نے اختیار کی ہے جس طرح
اشاعرہ وغیرہ نے مسئلہ رویت خدا وغیرہ امور متعلقہ آخرت میں راہ تاویل کی
ہند کی ہے اور وہ بے کیف جو کچھ وارد ہوا ہے اسکو قبول کر لیا ہے اور
معتزلہ نفی بیہات کی نہیں کرتے اور اس صورت میں موافق ان کے قاعدہ کے
جمہیت لازم آتی ہے پس ضرور ہو کہ ساتھ سلب کیفیت کے قایل ہو کر ایمان
لاوین اسی طرح اہل حدیث جو پیشوا سے اہل سنت میں ہر مقدمہ میں یہی اعتقاد
رکھتے ہیں اور جو وارد ہوا ہے اس پر ایمان لاتے ہیں اور جو نظر عوام میں
اوس سے لازم آتا ہے اس پر نظر نہیں کرتے پس لازم ہے ٹکڑہ بیروی کرنا
اونکی کہ یہ اہل رسول اللہ صلی اللہ علیہ والہ وسلم ہیں

اقول امام سیوطی علیہ الرحمۃ جو خود محدث بھی ہیں اتقان میں فرماتے ہیں کہ
جمہور اہل سنت کہ سلف و اہل حدیث اس پر متفق ہیں کہ صفات الہی پر ایمان
لاوین اور معنی مرادی کو حوالہ بخدا کرین فقط پس بموجب اس عقیدہ ضخیم کے
ایمان اجمالی اس طرح ممکن ہے کہ صرف نقصہ یقین کرین استواء و فوق کی مطلقاً
نہ بمعنی ظاہر جی جمہیت لازم آتی ہے یا قید مکانی حیثیت کی ثابت ہوتی ہے
اسی طرح اشاعرہ نے بلکہ جملہ اہل سنت نے جہنم اہل حدیث بھی ہیں روایت
و دیگر صفات الہی پر بھی ایمان لایا ہے مگر ادسکی سننی مرادی کو حوالہ بخدا کیا ہے
جس طرح سیوطی علیہ الرحمۃ نے بیان کیا ہے۔

یہ خوب یاد رہے کہ یہاں الہ آبادی شیخ صاحب نے مسئلہ رویت کے ساتھ
بلتا تاویل قایل ہو کر فرمایا ہے اوس سے ثبوت حیثیت لازم نہیں آتا۔

اشاعرہ ہی کی تخصیص کیا ہے بلکہ جملہ اہل سنت و جماعت بھی باوجود ثبوت روایت کے اس ذات مطلق سے حیث کی نفی کرتے ہیں جہاں چہ قاضی شہار الہی پانی پانی مالا بد مذہبین فرماتے ہیں کہ مسلمانان حق تعالیٰ را در بہشت بے پردہ بینند بے حیث و بے کیفیت و بے مثال اور امام حجتہ الاسلام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کتاب العقاید میں اسکی یوں مختصر تقریر عقلی فرماتے ہیں کہ جب یہہ در سنت ہے کہ اللہ تعالیٰ کسی طرف میں تو نہیں ہے مگر اسکا علم ہے تو یہہ بھی درست ہو سکتا ہے کہ وہ کسی طرف میں نہ ہو اور اس کی روایت ہو اور پھر جب یہہ درست ہے کہ اللہ تعالیٰ خلق کو دیکھتا ہے اور اس کے مقابل نہیں تو یہہ بھی درست ہو گا کہ خلق اسکو دیکھے اور مقابل نہ ہو۔ اور جس طرح صورت و کیفیت کے سوا اسکا جاننا ممکن ہے اسی طرح صورت و کیفیت کے سوا اسکا دیکھنا بھی ممکن ہے کیونکہ دیکھنا ہی علم و کشف ہے صرف تفریق ہی کہ دیکھنا علم کے نسبت زیادہ کامل و واضح ہے۔

ہاں البتہ وہ لوگ جو صفات متشابہ کی ایسی معنی ظاہری مراد لیتے ہیں جس میں نسبت لازم آتی ہے روایت الہی کی بھی انہیں معنوں میں سمجھ کر تصدیق کی ہے جسے امام فخر الدین رازی فرماتے ہیں کہ وَ اَقَا الْاَلْکَا مِیَّۃَ وَالْجُسْمَۃَ فَهُمْ اِنْصَا یَسْلِمُوْنَ جَوَ اَنْزِ مَرْوِیۃَ اللّٰہِ تَعَالٰی لَیْ لَا عِقَادَہُمْ اَنَّهُ جِسْمٌ وَ فَا لَمَّا لَیْسَ کَرَامِیۃَ مَجْمِیۃَ رَوِیۃَ اَلْہٰی کَوَاسِ سَبَبِ جَا یَزِ تَسْلِیْمِ کَیَا ہِ کہ وہ اعتقاد رکھتے ہیں کہ جبرائیل اور کائین علیہ السلام اللہ عَمَّا یَشْرِکُوْنَ پس جیسے کہ امیر مجسمی نے حق سبحانہ تعالیٰ کی روایت کو سبب سے تخیل و تعین حیثیت تسلیم کیا ہے اور اسکی طرح معتزلہ حق تعالیٰ کی روایت بنسبت اس کے

تقدیر و تجرید و جہت کے انکار کیا ہے کیونکہ اوسکے گمان میں رویت کے لئے
تجریز و مکان و قلعین جہت کی حاجت ہے اور ذات مطلق کی تجریز و مکان و قلعین
جہت سے منزوع ہے لہذا رویت الہی بھی محال ہوئی مگر افسوس کہ ان دونوں
فریق نے قیاس غایب کا شاہد پر کیا ہے یعنی آخرت کی اس رویت الہی کو
مثل دنیا کے رویت جسمانی کے سمجھا ہے لہذا جس نے ذات مطلق کے
نسبت لوازم جسمی کو جائز سمجھا اوس نے رویت الہی کو بھی تسلیم کیا اور جس نے
اوس ذات مطلق کے نسبت ان لوازمات جسمی کو محال سمجھا اوس نے
اوس رویت الہی کا بھی انکار کیا حالانکہ انہوں نے یہ نہیں سمجھا کہ حق سبحانہ
و تقدس کی رویت آخرت کے لئے جسم و تجرید و مکان و جہت وغیرہ لوازم کی
ضرورت نہیں ہے جیسا کہ اس دنیا کی بصیرت کے لئے ان لوازم جسمیت
کی حاجت نہیں ہے پس جبکہ بیان کی بصیرت و بیان حکم بصارت کا لیلیٰ تو
اوس ذات مطلق کی رویت بھی بلا تجرید و مکان و جہت وغیرہ لوازم جسمی کے
ہوگی۔ فاعتبدوا یا اولی الابصار

قال۔ فریاد ہاتھ اون لوگوں کے جو اعتقاد لانے کو ساتھ اوس چیز کے
جو وارد ہوئی ہے قرآن و حدیث میں کفر جانتے ہیں بوجہ جسمیت اور مکان کے
اور خدا سے نہیں ڈرنے کیونکہ جو کوئی ایمان اوس کے ظاہر پر لایا ہے اوس نے
اپنے طرف سے کچھ ایجاد نہیں کیا اگر اوسکو آخرت میں پکڑیں تو سواسے
آخرت میں پکڑیں تو سواسے ظلم کے اور کیا ہوگا اور قول اللہ تعالیٰ کا
اِنَّ اللّٰهَ کَثِیْرٌ ظَلَمَ لِّلْعَبِیْدِ اِس کے انکار کرتا ہے۔

اقول۔ بے شک جو چیز کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکی ہے اس پر اعتقاد
 لانے کو کفر جاننا خود کفر ہے بلکہ اس پر ایمان لانا عین ایمان ہے البتہ ان
 صفات متشابہ کی جن کے دلون میں کجی ہے ایسے معنی سے تاویل کرنا جو لازم
 جسمی ہیں اور اس سے جو نظر عوام میں لازم آتا ہے اس پر نظر نہ کر کے لوگوں کو
 فتنہ میں ڈالنا منجر بکفر ہے پس ایک شخص ان صفات متشابہ سے مثلاً استواء
 علی العرش کی معنی ظاہر یہ کہ کہ اللہ تعالیٰ بالذات تخت کے اوپر بیٹھا ہی
 یا ٹھہرا ہے اور نعم اللہ فوق کی ذلک کی یہ مراد متبادر ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات
 سے عرش پر بحیث فوق ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت جہت و تخصیص
 لازم آوے مگر یہ کہہ کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی استوار اور فوق
 کی نہیں کئے ہیں بلکہ لغت عرب میں سب سے صاف و ظاہر معنی یہی ہے کہ
 باوجود اس کے اگر ان معنوں کے وجہ سے آخرت میں مجھے پکڑے تو ظلم ہوگا
 اسکا جواب خود ذوالحجۃ صدیق حسن خان صاحب کے جواب ہے یوں متبادر
 کہ وہ فرماتے ہیں و متکلمین برالیشان رد کردہ اندک ماہین معارف عقلیہ است
 حاجت بسوے تعلیم نبوی ندارد و ہر کہ در ان نظر کردہ جنایت از جانب تقصیر
 پس شما خود بر نفس غویش بھجور علم معقول جنابت کردہ اید و اگر این علم راسخ فی غایت
 بسوے این مذہب بخیر فقید زیرا کہ مستلزم امرنا جائز بر خدا و بر شایع است
 یعنی متکلمین نے اس مذہب والوں کو رد کیا ہے بدین طور کہ یہ معارف عقلیہ
 تعلیم نبوی کی حاجت نہیں رکھتے ہیں اور جس نے ان معارف عقلیہ کے
 طرف نظر لیا تو تقصیر اسی کے جانب سے ہے پس تم نے خود اپنی جان کی

اس علم مقبول کے چھوڑنے سے گناہ کیا ہے اگر تم اس علم کو (یعنی تقدیس و تمیزیہ الہی کے علم کو جو عقلاً مسلم ہے) جانتے تو طرف اس مذہب کے (جوہر) شبہہ ہیں، انہیں ملتے کیونکہ یہ مذہب لازم کرنے والا ہے امرنا جائز کو (یعنی صفات مخلوق و لوازم جسمی کو) خدا پر اور اس کے رسول کے حکم پر یعنی آیات و احادیث صفات مشابہات کی ظاہر معنی کا لینا شارع کے طرف امرنا جائز کی نسبت کرنا ہے فقط

اور دوسرا شخص ان صفات مشابہہ سے مثلاً وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ وَانَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّحِيطٌ کی معنی ظاہر یہ کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے ہر چیز پر حاضر ہے اور ہر چیز پر محیط ہے وَهُوَ مَعَكُمْ اَيْنَ مَا كُنْتُمْ یعنی وہ بالذات ہر ہر مکان میں ہر ایک کے ساتھ ہے گو اس سے ذات مطلق کے نسبت غم جہت و مکان ثابت ہو مگر یہ کہے کہ میں نے اپنے طرف سے یہ معنی احاطت و عموم مکان و معیت ذاتی کی نہیں کہے ہیں بلکہ لغت عرب کے روسر سب سے ظاہر معنی یہی آئے ہیں باوصف اسکے اگر میں ان معنوں کے وجہ سے آخر میں بکڑا جاؤں تو سوائے ظلم کے اور کیا ہو گا۔

جواب ان ہر دو شخصوں کا اہل حق کے طرف سے جو صراط مستقیم پر ہیں یہ ہے کہ قرآن مجید باحدیث شریعت میں تو صرف الفاظ استوار و فوق یا احاطت و معیت کے آئے تھے پس لکھو جاہلے تھا کہ جس طرح قرآن میں یہ الفاظ وارد ہو چکے ہیں اوس پر ایمان لاتے اور انکو اپنے حال پر رکھ چھوڑتے اور اپنے طرف سے اوس میں شاخیں نہ نکالتے اور معنی نکالتے اور معنی بھی

ایسے جس سے عوام کو لوازم جمعی کا دھوکا ہو بہلا تم نے استوار کی معنی ٹھہرنیکے
کر کے عرش کو حقتعالی کا ٹھکانہ کیسے بنایا اور فوق سے جہت کہاں سے نکالا
اور قرب و معیت سے ہر شے کو اوکا مکان کس بنا پر ثابت کیا کیونکہ استواء و
فوق و معیت کے یہ معنی تو قرآن میں نہیں آئے تھے اور نہ آن حضرت
صلی اللہ علیہ والہ وسلم نے اون لفظوں کی تفسیر ان معنوں سے فرمائی تھی
اور نہ کسی صحابی رضی اللہ عنہ نے اسکی تاویل کی تھی بلکہ قرآن ثلاثہ تک تو
اس تاویل کا دروازہ بند رہا تھا تو پھر تم نے کیوں کہولا اور کس واسطے تم نے
اوس کے ایسے معنی کئے۔ اگر تم یہ کہو کہ اسکی حاجت بعد کو پیدا ہو گئی تھی
لہذا از روئے لغت کے جو اوس کے معنی ظاہر سمجھے گئے وہی ہم نے کیا
تو تم سے پوچھا جاوے گا کہ کیا لغت عرب میں استواء کے صرف ایک دو معنی ہیں
وٹھرنے کے ہی آئے تھے اور لفظ فوق سے کیا جہت مکانی کے سوا
فوقیت ربی کا دوسرا احتمال نہ تھا اور معیت سے کیا حائل و اتحاد ہی پایا جاتا
باوجود اس کے پھر کیا وجہ ہے کہ اپنی رائے سے ان صفات تشابہ کی معنی
لغوی خالق اجسام کے حق میں صرف لوازم جمعی کے لئے گئے۔ جس سے اوس
ذات مطلق و منزہ و مقدس کے نسبت جہت و تقید و تجز و مکان ثابت ہوا
اور جس سے اکثر عوام کو جمیہ کا وہم پیدا ہو گیا اور مکانیت کا گمان کر لیا کیا
تکو یہ معلوم نہ تھا کہ اوس کی ذات مطلق مکان و تجز و تقید و جہت سے منزہ ہے؟
کیا تم نے یہ نہ جانا تھا کہ خالق اجسام کا جمیع لوازم جمعی سے مقدس ہے؟
کیا ایکس کے ٹیبلہ شئی کو نہ سنا تھا؟ اور کیا سورہ اخلاص کو نہ پڑھا تھا؟ اور کیا

اوس کی تنزیہ و تقدیس پر ایمان نہ لایا ہوتا پہر کیا وجہ تھی کہ جن لغوی معنوں میں
 اوصاف و لوازم جمعی نہیں پائے جاتے تھے یا بے کم و بے کیف تھے انکو
 چھوڑ کر خالص احجام کے نسبت خلاف شان و جلال کبریائی کے مخصوص
 ایسے لغوی معنی لئے گئے جو لوازم جمعی تھے جسکے سبب سے خود تباہ تو تھے
 ہی دوسرے عوام جاہلون کو بھی گمراہ کئے تو بس بحکم اِذَا لَمْ يَكُنْ بِطَائِفٍ مِّنَ الْعِبَادِ
 یہہ لوگ آخرت میں اس لئے بکڑے جا دیں گے کہ انہوں نے اپنی راے سے
 قرآن کے معنی کئے وہ بھی ایسے معنی جو منافی تنزیہ الہی تھے اور نیز بعض
 آیات قرآنی کی تاویل سے بعض نصوص قرآنیہ کا انکار لازم آیا اور سب سے
 بڑی تباہی یہہ ہوئی کہ عام لوگ انکے پیروی میں گمراہ ہو گئے جسکی پاداش
 میں آخرت کی سزا ظلم نہوگی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت لوازم جمعی کا گمان
 خود بے محل تھا اور وَضَعَ الشَّيْءَ عَلَى غَيْرِ مَحَلِّهِ خود ظلم ہے علی الخصوص اسکی
 شان عظیم میں یہہ ظلم عظیم ہے جسکو شرک بھی کہتے ہیں۔
قال۔ اپنی عقلوں فاسد سے عقاید مقرر کرنا اور اوس کے ماوراء کو کفر جاننا
 ظاہر قرآن و حدیث میں اسی طرح ہو حقیقت میں خطا بکڑا ہے قرآن و حدیث
 کی حقیقتی نے قرآن کو واسطے بیان کے بہجا اور رسول خدا کے فصیح و مرموم
 ہیں کس طرح ظاہر میں اسے لفظ بولتے جبکا اعتقاد کرنا کفر ہے یہہ جرات
 اوس جماعت سے ہوئی جبکا چھوٹا جوان اور جوان بوڑھا ہو گیا اور عادت کہ
 ایک طبیعت دوسری ہے اوس سے جا ملی ہے تحقیق حقیقت حال کے اندر
 بہرے کے طرح طرف رہ قبول اوس کے دوڑے اور حاصل اپنے ایمان کا

برباد دیا خبردار اونکی تقلید نہ کرنا اگرچہ لوگوں کی نظروں میں بڑے عالم اور شیخ شاہجود
 کے ہون مسم خدا کی خدا عادل ہے جو کوئی موافق ظاہر قول خدا کے ایمان
 لایا ہے خدا اوس سے ناخوش نہ ہوگا اور عدل اوسکا ظلم نہیں چاہتا۔
اقول۔ یہہ ایک طرفہ تقریب ہے آیات استوار وغیرہ بعض صفات متشابہ کی
 ظاہری کے لینے کے نسبت جو یہہ معنی ظاہری رد کر نیوالی ہے بعض دوسرے
 آیات متشابہات کے معنی ظاہری کے مثلاً آیات استوار و فوق کے معنی
 ظاہری سے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات مطلق کا حصہ بہت فوق عرش پر ہو گیا
 تو اسوا عرش کا اوس ذات مطلق سے خالی رہا۔ حالانکہ آیات معیت واحاطت
 کا مفہوم ظاہری مخالف ہے آیات استوار و فوق کے کیونکر ان آیات کے
 متبادر معنوں سے عموم معیت ذاتی مستحق ہوتی ہے تو پہلا مفہوم ظاہری حضرت
 کا فوق عرش کے باطل ٹھہرا تو اوس کے یہہ معنی ہوئے کہ ایک آیت متشابہ
 سے دوسری آیت متشابہ کی تردید کی گئی پس یہی عادت ہے اون لوگوں کی
 جنکے دلون میں کجی ہے فلہذا اَفَاَلَمْ نَرْسُولُ اللّٰهُ صَلَّی اللّٰهُ عَلَیْہِ وَاٰلِہٖ وَسَلَّم
 الْمُرَاغِبِی الْقُرْآنِ کَرِہُ (سرواہ ابوداؤد واحمد) یعنی جہکڑیلج قرآن
 کے کفر ہے کیونکہ بعض آیات سے بعض آیات کی نزدیک تکرار کا لازم آنا ہی اور انکا
 وتکذیب مخصوص قرانیہ کی کفر ہے۔

در حالیکہ ایک فریق آیات استوار و فوق کے معنی ظاہری کے لینے پر زور
 دیتا ہے اور تاویل کرنے سے روکتا ہے تو دوسرے آیات عموم معیت واحاطت
 ذاتی کے نسبت بھی یہی کہا جاسکتا ہے تو وہ تمام عبارت متن کی جھلکا بھی ہم

اور نقل کر کے عین اور عین کے مختلف مدعا پر ہمارے طرف سے دلیل ستر
 بنکر بنایت عمل کے ساتھ چسپان ہونا دے گی اگر کوئی ایک لمحہ کے لئے
 تعصب و نفسانیت سے کیوں ہو کر دیکھے تو بیان الہی کا بے شک و شبہ
 منہ نام دل سے ظاہر قول الہی پر ایمان لانے سے وہ بکرا اٹھا دیا جائے گا بلکہ وہ ہر
 وجہ سے بکڑا جا دیا جائے گا کہ اوس نے ان اقوال الہی کے ایسے معنی بغیر کئے
 جس سے دوسرے اقوال الہی کا اعلان لازم آیا جتنی وجہ سے یہ شخص
 تو غیر شخص کو تکفیر کی بعض اہل اکام مصداق ہوا لہذا یہ مورد مناسب ہے
 اللہم کو لا تجعلنا منہم۔

قول - بخلاف اول الفاظ کے جسکو سلف صاحبین نے ظاہر پر جاری کیا ہوا
 و تشبیہ و بلا تاویل و تعطیل و بلا تکلیف لفظ بیدا و بین و گفت اور اصحی و افصح
 اور قدیم اور سہل اور وجہ اور نفس اور عین اور نزول اور تیان اور مجی اور
 کلام اور قول اور سابق اور عقو اور جنب اور فوق اور استوار ہے کہ قرآن
 و حدیث میں اطلاق او کما حق میں خدا تعالیٰ کے آیا ہے اور یہ الفاظ معنی
 محکم ہیں اور بولنا اور کلام عربی اور فارسی اور اردو وغیرہ لغات میں حسب ترتیب
 لغت نزدیک حنفیہ و شافعیہ و مالکیہ و حنبلیہ کے بالاتفاق درست اور قبیح
 او فکی مشابہ اور تاویل کرنا انکارا درست جس طرح کتب عقاید تراجم قرآن پاک
 سے ظاہر ہے۔

اقول - البتہ سلف صاحبین نے صفات الہی کے باب میں اول الفاظ
 مشابہ کو اپنی حالت پر رکھا لیکن اگر کہا تو وہی لفظ بولاجو قرآن میں آیا تھا اور

اوس کی معنی مرادی کو علم الہی پر تفویض کیا اسے طرف سے کچھ نہ کیا بلکہ اوس پر چنے والے پر زبرد تو نہ بیخ کی۔

ہم بار بار دریافت کر چکے ہیں کہ کوئی تو یہ کہو یہ بتلا دے کہ سلف صالح سے کس نے استوی علی العرش کی ظاہری معنی تخت پر ٹھہرنے یا بیٹھنے کے لئے تھے آخر عربی زبان میں ان ظاہری معنوں میں اور بھی الفاظ مثلاً جلوس و قیام و استقرار وغیرہ کے موجود تھے تو یہ کیا وجہ ہے کہ انہوں نے اس کی تفسیر دوسرے لفظوں سے نہیں کی جو استوار کے ظاہری معنی ٹھہرنے یا بیٹھنے وغیرہ پر دلالت کرے یا فوق سے جہت ثابت ہووے اور نہ یہ کوئی ثابت کر سکتا ہے کہ سلف صالحین نے استوار و فوق وغیرہ صفات متشابہ کے معنی دوسرے کسی زبان میں کئے ہوں بلکہ چاروں الامون نے بھی تو اس کی معنی کو دوسری زبان میں یا زبان عربی میں بھی دوسرے الفاظ میں جو قایم مقام بیٹھنے یا ٹھہرنے وغیرہ کے ہوں نہیں کئے بلکہ کہا تو اسے استوار کہ استوار و فوق حق ہے اور وہ بے کیفیت ہے اس کی معنی سے سوال کرنا بدعت ہے تو یہ اسباب کے صراحت کی کوئی ضرورت نہیں کہ ادنیٰ معنی میں اس قدر شاخیں نکال کر تصرف کرنا اور اوس کے مفہوم کو حق سبحانہ تعالیٰ تقدس کے شان میں لوازم جمعی کے ساتھ متشابہ کر دینا کیونکر بدعت و ضلالت نہیں ہو سکتا۔

فصل اول کے ضمن میں تو یہ کہا گیا تھا کہ یہ آیات لفظاً محکم ہیں اور اب یہاں یہ دعویٰ ہے کہ یہ آیات مناسک محکم ہیں یعنی تو وہاں لفظاً محکم کی مراد تو یہی سمجھی تھی کہ لفظ استوار کا لغتاً منصوص ہے والا باعتبار احتمال سانی مختلفہ کے

لفظ استواء کا محکم فی المعنی تو یہ نہیں سکتا باوصف اس کے اب اسی متشابہ لفظ کو جو معناً محکم کیا گیا ہے اس کے معنی تکوین میں معلوم کہ قرآن سے لفظ استواء یا فرق کے کرنے سے منصوص ہیں جبکہ معناً محکم کے معنی بلا تاویل کے جاری سمجھ میں نہیں آسکتے تو پھر اس کو محکم فی المعنی کیونکر سمجھا جاوے گا۔ پس کیا خوب اس بارہ میں فرمایا ہے امام نووی نے کہ نَحْقِدُ اَنَّ ظَاهِرَ هَذَا عَنِ صَلَٰوةِ اَنَّ لَهَا مَعْنًی اَللّٰهُ تَعَالٰی یعنی اعتقاد رکھتے ہیں ہم کہ ظاہر ہر معنی مراد نہیں ہے اور اسکے لئے ایسے معنی ہیں جو لایق ہیں اللہ تعالیٰ کیلئے غیر بیان اور نام متشابہ صفات کو حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی شان بزرگ پر متفرق اوقات پر مختلف قرینوں کے ساتھ سامعین کے اعتماد پر بولے گئے تھے اور ان تمام کو مسلسل ایک جگہ بلا قرینہ جمع کر کے اس ذات مطلق کو ایک مجسم صورت میں مقید کر کے بتلائی گئی ہے اور آگے جگہ عقاید کے ضمن میں بعض اور صفات مکر و غضب و غصہ وغیرہ کو بھی ثابت کر کے اس مجسم صورت کو حیوان سیرت بھی بنایا گیا ہے۔ نَعْنُ ذُرِّاۤلَہٗ الْعَقِیۡدَۃُ الْفَاسِکَۃُ وَظَنَّ الْکَافِرَ سَکَیۡۃً۔

امام غزالی الجامع العوام میں فرماتے ہیں کہ توفیق الہی سے نہایت دور ہے وہ شخص جس نے خاص انہیں احادیث کو دجینن ایسے الفاظ متشابہ ہیں جمع کر کے کیونکہ یہ متفرق کلمات رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے مختلف اوقات میں ایک دوسرے سے بہت زمانہ کے فصل و بعد سے صادر ہوئے تھے اور یہ مختلف قرینوں پر سامعین کے فہم کے اعتماد پر سرزد ہوئے تھے

کہ وہ صحیح معنوں کو سمجھ لیں گے۔ انتہی۔

سابقہ اس بات کو ہم ثابت کر چکے ہیں کہ ان الفاظ کی تفسیر دوسرے زبان میں ایسے ہی لفظ سے جائز ہے جو قائم مقام اس عربی لفظ کے ہو۔ مثلاً اگر تمہارا اس اصول کے مترادف لفظ **لِفْلَانٍ اِصْبَحَ عِنْدَ فُلَانٍ** کے الفاظ ظاہر کا ترجمہ کیا جاوے گا تو یہی ہوگا کہ فلان کے واسطے اگلی فلان کے نزدیک ہے حالانکہ عرب میں بطور استعارہ کے اصبح کے معنی نعمت کے آئے ہیں لیکن اردو میں اگلی کے لفظ سے نعمت کا استعارہ جاری نہیں ہے تو پھر تمہارا ظاہر ہی ترجمہ اردو میں جو کیا گیا تھا بالکل غلط ہو گیا تو پھر وہ دعویٰ بھی صحیح نہ رہا جو معنی ظاہر لغت کے دوسری زبان میں ترجمہ کرنے کو درست کہا تھا البتہ ان الفاظ عربی کا دوسرے زبان میں ایسے ہی الفاظ کے ساتھ ترجمہ کرنا درست ہے جو اشعار معنی و مضمون میں قائم مقام عربی کا ہو پس جنہوں نے اس کے خلاف کیا بایکدگر ترجموں میں اختلاف کثیر ڈال دیا جس سے اصل مفہوم ایک دوسرے صورت میں مبدل ہو گیا خدا اس آفت سے بھی تھکے بغیر **اللهم اعین** **قال**۔ ترمذی میں لکھا ہے جہیمہ نے انکار کیا ان روایات کا اور کہا کہ جہیمہ حالانکہ خدا نے کئے جبکہ قرآن میں ذکر ید اور سمع اور بصر کا کیا ہے اس تنازع کی جہیمہ نے ان آیات کی تفسیر کیا خلافت تفسیر اہل علم کے اور کہا ہے کہ بنی پیدا کیا خدا نے آدم اپنے ہاتھ سے بلکہ ید بمعنی قوت کے ہے اسحق بن ابراہیم نے کہا تشبیہ جب ہے کہ یوں کہے ہاتھ مانند ہاتھ کے اور سننا مانند سننے کے ہوا جبکہ کہا ہاتھ اور سننا اور دیکھنا اور نہ کہا کیف اور نہ کہا

سننا مانتے تھے کے تو یہ تشبیہ نہ تھی۔

اقول۔ جن لوگوں نے انکار کیا ہے اور صفات متشابہ کا جو قرآن میں آچکے ہیں مثلاً بدو سمیع و بصیر وغیرہ کا تو بے شک بُرا کیا۔ یا جنہوں نے سمیع و بصیر سے علم مراد لیا تو گو با تفسیر کیا خلافت تفسیر اہل علم کے کیونکہ سمیع و بصیر اور سکون ثابت ہے مگر سماعت کے ساتھ کان اور بصارت کے ساتھ نگاہ کا ثبوت کفر ہے کیونکہ یہ جسم ہے اب رہا یہ امر کہ یہ کالفظ تو منصوص ہے مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ زبان عرب میں اس کا استعمال کئے معنوں پر ہوا ہے اور ان دونوں سے کوئی معنی لازم جسمی ہے منفرہ ہیں۔ اگرچہ اعتقاد اس عضو کا نام ہے جو گوشت اور ہڈی اور پتھری اور انگلیوں وغیرہ سے مرکب ہے مگر اس معنی سے یہ کالطلاق حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت محال ہے کیونکہ یہ جسم ہے مگر لغت عرب میں یہ کالاستعمال دوسرے معنی پر بھی آیا ہے جن جسمیت نہیں ہے جیسے کہ کہتے ہیں کہ فلان شہر فلان پادشاہ کے ماتہ میں ہے اگرچہ اس کا ماتہ لیا ہوا ہو تو معلوم ہو کہ یہاں وہ ماتہ مراد نہیں ہے جو عضو ہے پس حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ کالطلاق اس دوسرے معنی سے صحیح ہو سکتا ہے جس میں جسمیت کا رعم پیدا نہیں ہے اگرچہ اس معنی کا بھی کچھنا ہی بہتر نہا کیونکہ سلف صاحبین نے تو لفظ یہ کو اسی حالت پر رکھ کر چھوڑا تھا مگر جبکہ کسی بدعتی و مجسمی نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت لفظ یہ کی وہ ظاہری معنی لے جو لغت عرب میں ایک عضو کے لئے موضوع ہے تو اس کو اس عقیدت بد سے باز رکھنے اور حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی تنزیہ ثابت

رکھنے کے لئے مجبوراً اوس دوسرے معنی لغوی کا عمل کرنا جائز ہے جس میں جہت
 نہیں ہے پس یہ ایک عذر قابل قبول ہے لہذا چاہئے کہ جہاں تک ممکن ہو
 حسب طریقہ سلف ان صفات متشابہ کو بلانا و ایل حالت اصلی پر رکھ کر چھوڑ
 جبکہ کسی مجبوری سے معنی کرے تو وہی جو لایق تقدیس الہی ہو۔ قَالَ الْبَیْهَقِيُّ
 وَقَدْ رَوَيْنَا ذِكْرَ الْبَيْدِ فِي أَخْبَارِ الْأَخْوَإِ لَا أَنْ سَبَّاحًا يَدُلُّ عَلَى أَنَّ الْمَلِكَ
 يَمَّا الْمَلِكُ وَالْقُدْرَةُ وَالرَّحْمَةُ أَوِ الْبَيْتَةُ أَوْ جَرَى ذِكْرُهَا صِلَةً
 فِي الْكَلَامِ الخ کہا بیهقی نے تحقیق روایت کئے ہم ذکر یہ کا دوسرا اخبار تو
 مگر یہ کہ سیاق او کخاد لالت کرتا ہے اس بات پر کہ مراد اوس سے ملک اور
 قدرت اور رحمت یا نعمت ہے یا جاری ہوا ہے ذکر اسکا چسپیدگی کلام میں الخ
 آیات متشابہ کا ہونا تو نفس سے ثابت ہے اور آیات استوار وغیرہ کا متشابہ ہونا
 اولیٰ معنی سے ظاہر ہے کیونکہ از روئے لغت کے کئے معنوں کا اور سینا
 لہذا اصل مراد مجہول ہے اور نیز جسکی معنی مشترک ہوں در میان خالق و مخلوق
 کے تو یہ لفظ بھی لمجاظ متشابہ معنی کے متشابہ ہے جیسے کہ استوار و فوق و جہت
 و احاطت وغیرہ ہیں پس اس صورت میں ادات تشبیہ یعنی مثل و مانند کو
 کو نہ بیان کیا جاوے مگر بوجہ اشتراک معنی کے اصل لفظ میں جو تشبیہ ہے
 وہ کیونکر رفع ہو سکتی ہے اگر یہ تشابہ تامہ ہو مثل کے ساتھ مثلاً کوئی یہ کہے
 کہ یہ فوق حق سبحانہ تعالیٰ کا مثل فوقیت جسمی کے ہے تو یہ ہر شرک ہو جاوے گا
 کیونکہ اس صورت میں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے ساتھ جسم کی مماثلت لازم آتی
 سبحانک عذا بہتاً عظیم۔

قال۔ ضل دہم بیان میں اس کے کہ مشبہہ اور مجبیہ کہنا اہل سنت کو جہرہ و معتزلہ
 وغیرہ کا بسبب اجراء صفات کے اوس کے ظاہر پر بیجا ہے۔
اقول۔ جہرہ و معتزلہ کا اہل سنت و جماعت کو مشبہہ و مجبیہ کہنا بیشک بیجا ہے
 کیونکہ سنت جماعت تو ان الفاظ متشابہ کے نسبت اکثر اوقات بموجب طریقہ
 سلف کے تفویض کرتے ہیں اوسکی مراد کو خدا و رسول پر اور بعض وقت
 بمقابلہ اوس تاویل مشبہہ و مجبیہ کے جو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت ان صفات
 متشابہ کی تفسیر ایسے ظاہری معنوں میں کرتے ہیں جو لوازمات جسمی کے مشابہ
 ہیں پس اوسکی تردید کرتے ہیں ایسے معنوں لغوی کے ساتھ جو کلام عرب میں
 جاری اور معلوم ہیں اور جس میں لوازم جسمی پائے نہیں جاتے اور نہ منافی
 تنزیہ الہی ہوتے ہیں پس اس صورت میں جنہوں نے خلافت شان حق مٹانی
 تنزیہ ذات مطلق کے ایسے معنی لیتے ہیں جو مشابہ اجسام اور اوس کے لوازم
 کے ہیں تو ان کو خود اہل سنت و جماعت مجبیہ و مشبہہ کہتے ہیں غالباً جہرہ و
 معتزلہ نے بھی اس امر خاص میں سنت و جماعت ہی کی اتباع کی ہوگی واللہ اعلم
 صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا ایک ایسا دھوکا دہ فقرہ ہے
 کہ اکثر سادہ لوح بظاہر اس قابل تسلیم بات کو تسلیم کر کے دھوکے میں پڑ جاتے
 ہیں تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مثلاً لفظ ید کا جو قرآن میں حق سبحانہ تعالیٰ
 کے نسبت آیا ہے اوسکی وہی معنی لغوی یعنی چاہئے جو کلام عرب میں آئی ہیں
 نہ یہ کہ اوسکی تاویل کر کے کوئی دوسری معنی ایسی لیں جو کلام عرب میں اوس
 معنی میں لفظ ید کا استعمال کبھی جاری ہی نہیں ہوا ہو مثلاً ید سے مراد عقاب کا

لینا خلافت ظاہری معنی لغت عرب کے ہے جو بے شک غلط معنی ہے پہلا
 آگے چل کر دیکھئے کہ انہوں نے اس ظاہری معنی کو حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت
 کیسے پوشیدہ کر دیا ہے مثلاً جب لفظ ید کا اطلاق کلام عرب میں دو معنوں پر
 ہوا ہے یعنی ایک تو بمعنی عضو کے جسمین جسمیت پائی جاتی ہے جس پر کہتے
 ہیں کہ بادشاہ کے بائیں ہاتھ کی انگلی میں چبلا ہے اور دوسری معنی میں جسمیت
 پائی نہیں جاتی جیسے کہ کہتے ہیں بیہ شہر یا ملک بادشاہ کے ہاتھ میں ہے
 پس اس ہاتھ میں وہ جسمیت پائی نہیں جاتی جو پہلی مثال میں پائی گئی تھی۔
 کیونکہ اگر بادشاہ کا بائیں ہاتھ کٹا ہوا ہو تو انگلی میں چبلا نہیں رہ سکتا اور دوسری
 مثال میں اگر بادشاہ کے دو وزن ہاتھ نہوں تو بھی کہا جاتا ہے کہ بیہ شہر
 بادشاہ کے ہاتھ میں ہے لہذا کچھ فرق نہ ہوگا اگر یہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ
 کے ہاتھ میں ہے یا بیہ کہیں کہ بیہ شہر بادشاہ کے قبضہ میں ہے باوصف
 اس کے ان نواقبت اندیشوں نے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کے نسبت
 لفظ ید کے وہی ایک معنی ظاہری لیتے ہیں جو عضو کے ہیں اسی طرح لفظ فوق
 کا بھی دو معنوں میں مشترک تھا ایک میں تو جہت مکانی پایا جاتا تھا دوسری
 فوقیت رتبی جسمین جسمیت نہ تھی مگر انہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ
 جہت مکانی مراد لیا جو لازمہ جسمی تھا سبحانہ و تعالیٰ عما یقولوا الظالمون
 علواً کبیراً۔

قال۔ اس واسطے کہ جاری کرنا خدا کے صفتوں کا جو ان کا تینوں جو قرآن مجید
 میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے اور چیز ہے اور قال بنو

ساتھ جہانی ہونے خدا کے اور تشبیہ دینا اوس کا مابہ اوس کے مخلوق کے اور چیز ہے۔

اقول یہ بیان تو صرف دو قسم کے عقیدوں کے ذکر پر اکتفا کیا گیا کہ یہ دو چیز اور وہ اول قسم مگر معلوم نہ ہوا کہ ان دونوں عقیدوں سے خود بدولت کا عقیدہ کو نسبت غیر جمہل سنت کا عقیدہ جو اہل حدیث بھی یمن بیان کر دیتے ہیں کہ وہی پہلے قسم کا عقیدہ ہے یعنی جاری کرنا خدا کے صفاتوں کا جو ان کا توں جو قرآن مجید میں وارد ہیں ساتھ اعتقاد تنزیہ اور نفی تشبیہ کے مثلاً جب کہیں تو جو ان کا توں استوار یا فوق کا ہی لفظ بولیں جیسے کہ قرآن و حدیث میں وارد ہو چکا ہو بخلاف اوس کے اوسین تصرف و تاویل کر کے یہ کہیں کہ استوار علی العرش سے مراد تخت پر بیٹھا یا ٹھہرا ہے یا فوق سے مراد جہت مکانی ہے کیونکہ یہ ہے یا تاویل استوار و فوق کی قرآن و حدیث میں نہیں آئی ہے پس بعد رکھنے ان صفات استوار و فوق کو اپنی حالت پر جو ان کا توں اوس سے اعتقاد ایسی معنی کا کہ کہیں جو منافی تنزیہ الہی نہ ہو بلکہ اوس سے نفی تشبیہ جو اپنے یہ جانیں کہ گو صفات استوار و فوق کی معنی تشابہ ہے درمیان خالق و مخلوق کے اور محفل ہے مختلف معدون لغوی پر مگر اس سے ایسی معنی سراؤ جو جسم و لوازم جسمی نہیں کیونکہ اسکی ذات مطلق ایسے صفات سے منزہ محض ہے جو لوازمہ متبادر جمیعہ ہو۔

دوسرے قسم کا عقیدہ یہ ہے ان صفات تشابہ سے ایسی معنی کا لینا جس سے جہانی صوم یا اوسکی ایسی معنی کرنا جس سے اوس کے مخلوق

کے ساتھ مشابہت پیدا ہو مثلاً حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استوی علی العرش کی معنی بیٹھایا پھر تخت پر کی ایسی کرے جس سے ذات مطلق کا جہانی ہونا پایا جاوے یا مثلاً یون کہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات سے تخت پر بیٹھا ہے اور دونوں قدم تخت کے نیچے اپنی کر ہی پر رکھا ہے ہمیشہ اپنے تخت ہی پر رہتا ہے نیچے اور تانہ بنیں۔ جسکی وجہ سے جہت و تخیر اوس کے لئے جائز ہے اور ان جملہ حانی پر جو مہم جمیت ہیں موافق ظاہر کے اعتقاد لانا لازم ہے الخ تو شک اس قسم کی عقیدت جو مشابہت جمیت کی رکھتی ہے اہل بدعت کی ہر خواہ وہ مجسمیہ و مشبہہ ہو خواہ کوئی ہو یہ بد نصیب حق سبحانہ تعالیٰ معرفت سے ایسا نا آشنا ہے جیسے کہ جاہل عالم سے ہے۔

قال غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے کہ مشبہہ تین قسم ہیں ہشامیہ و مقالیدہ و سمیہ اور یمنون اس پر متفق ہیں کہ خدا جسم ہے اور نہیں جائز کہ اوس کے عقل میں کوئی موجود ہو مگر یہ کہ جسم ہوا اور ہشامیہ نے یہہ گمان کیا کہ اللہ تعالیٰ ایک جسم ہے لہذا چوڑا گہرا نورانی چمکتا ہوا اور اوس کے لئے ایک اندازہ ہے اندازون میں سے مانند شبکہ صاف کے ہلکا ہے ٹھہرتا ہے کھڑا ہوتا ہے بیٹھا ہے انتہی۔

اقول۔ نہایت درست یہہ ہر قسم کے لوگ بت پرست ہیں ہشامیہ نے اپنی نادانی سے حق سبحانی تعالیٰ کو جسم ٹھہرا کر اوس کے لوازم متبادر مثلاً بیٹھنا و ٹھہنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا ثابت کیا کیونکہ انکا حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت بیٹھنا و ٹھہنا و کھڑا ہونا یعنی لوازم بھی کو جائز سمجھنا ہی اوس کے طرہ و جسم کو بھی ثابت کیا

گویا ان بد بختوں کے لئے لوازم متبادر جیسی ہی اوس ذات مطلق و مہدس کی جسم ٹہرنیکے باعث ہوئی پس جو لوگ کہ ہشامیہ سے ایک درجہ اتر کر اپنی جالا سے کہا کہ اوسکو جسم تو نہیں ہے مگر وہ عرش پر بیٹھا و ٹہرایا کہ ہڑا ہوا ضرور ہے اور اوسکو جبت و تجیز لازم ہے پس معلوم ہوتا ہے کہ یہ جو تہا گروہ شبہ کا اون اقسام ثلاثہ سے بھی ایک ماتہ بڑا ہوا ہے کیونکہ باوجود ثبوت لوازم جیسی کے پھر جسم کی تنزیہ کرتا ہے اور کبھی کبھی ہو لکر بے کیف بھی کہہ دیا جاتا ہے

قال - شرح مواقف میں شبہ حشویہ نے کہا خدا جسم ہے نہ مانند اجسام کے ساتھ اوس کے گوشت و خون ہے نہ مانند گوشتون اور خون کے اور اوس کے لئے اعضا و جوارح ہیں۔

اقول - وہ جو تہا گروہ جس نے جسم کی نفی اور اوس کے لوازم کو ثابت کیا تہا اور جبکا ذکر ہم نے اوپر کیا ہے ان شبہ حشویہ کے ساتھ کثیر مشابہ ہے کیونکہ وہ بھی تو یہہہ کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ تخت پر بیٹھا ہوا ہے نہ مانند ہمارے بیٹھنے کے اور اللہ تعالیٰ بیچا اترتا ہے جیسے کہ اترنے کا مفہوم متبادر ہے مگر اوس کا اترنا ہمارے اترنے کے ماتہ نہیں ہے اور اللہ تعالیٰ کو دو ماتہ ہیں بمعنی ظاہر کے جسکو ایک عامی و دیہاتی بھی بید کا مفہوم ظاہر سمجھتا ہے مگر وہ ماتہ ہمارے ماتہ کے مانند ہیں ہیں وغیرہ و فس علی حد البوائی۔

قال - سواہل سنت میں کیا اصحاب ائمہ اربعہ اور کیا اہل حدیث کوئی اسکا

قابل و مستقر نہیں اور اگر اجرائی صفات علی ظاہر یا کوشیہ و نجیم کہا جاوے تو پہر کسی کو اس سے نجات نہوگی حتیٰ کہ خدا و رسول کو اس لئے مذہب سائر صحابہ و تابعین و تبع تابعین اور ائمہ مجتہدین اور جمہور محدثین کا یہی ہے کہ آیات صفات کو اس کے ظاہر پر جاری کرین اور خدا کو صفات مخلوق سے پاک جانین اور اسکی تاویل نہ کرین جس طرح مستقر و قدریہ و جہیہ کہتے ہیں اور خدا و رسول نے انکو اسی طرح بولا بلا کیفیت۔

اقول۔ الحق اہل سنت جمہین اصحاب امیہ اربعہ و اصحاب حدیث بھی شریک ہیں اور ان سب کا اتفاق اس پر ہے کہ ان تمام صفات تشابہ کو جو ان کا تون اس طرح کہیں کہ جس طرح خدا و رسول نے کہا ہے کہ ادسین انی طرف سے تصرف کو کے شافین نہ نکالین اور تاویل کر کے مفہوم اصلی کی تحریف نہ کرین یعنی فوق سے جہت نکالکر یہ نہ کہیں کہ جن سبحانہ تعالیٰ بحیث فوق ہے کیونکہ لفظ فوق کو اس کے ظاہر پر جاری کرین تو اس کے لئے جہت لازم ہے دگو کہ فوق کی دوسری معنی لغوی فوقیت ربی کی بھی آئی ہے جمہین جمہیت نہیں پائی جاتی (حی) اور جن سبحانہ تعالیٰ عرش پر ٹھہرا ہوا ہے کیونکہ استواء کی معنی کو اس کے ظاہر پر عمل کرین تو ادسین تحیز لازم ہے اگرچہ کہ لفظ استواء کے اور معنی از روے لغت کے ایسے بھی آئے ہیں جمہین تحیز و مکان پایا نہیں جاتا مگر یہ ایسے معنی ہیں جن کو عام دیہاتی بھی سمجھ جاسکتا ہے اگرچہ یہ گروہ باد صفت ثبوت جہت و تحیز و تقید کے یہ کہتا ہے کہ یہ صفات خدا کے مخلوق کے صفات سے پاک ہیں مگر

تنزیہ بدرت از تشبیہ ہے کیونکہ جہت بھی ثابت کریں اور تمیز و بد بھی قید کے ساتھ
 اور اشارہ حسی کو جائز رکھیں اور تخت پر بیٹھا لین اور بیٹھنے کی ٹھٹھ کی تبدیلی
 کہ دونوں پر کر سی پر ہیں اور پیراوس کے ساتھ یہ بھی کہیں کہ یہ تمام معنی اپنے
 ظاہر پر جاری ہیں اور وہ بھی ایسے ظاہر معنی جسکو ایک عامی دیہاتی بدو بھی سمجھ
 جاسکے گو ایسے معنوں میں جہت کا وہم بھی پیدا ہوئے ان صفات مخلوق
 سے اپنے خالق مطلق کی توصیف کر کے پیرا سقدر کہہ دیں کہ خدا کے صفات
 اپنے مخلوق کے صفات سے پاک ہیں کیا یہ تنزیہ بدرت تشبیہ نہیں ہے
 بیشک ہے کیونکہ اس کے بہ معنی ہوئے کہ اللہ تعالیٰ اپنے تخت پر بیٹھا ہے
 اور اس کا تخت اور اس کا بیٹھنا محسوس ظاہر ہے جہت و تمیز بھی سب سے
 اس بیٹھنے سے مراد وہی مفہوم متبادر ہے جو اس لفظ اردو کو اس کے ظاہر پر
 جاری کرنے سے حاصل ہوتا ہے تو دراصل یہ ایک خاصی تشبیہ برلی آج
 بیٹھنے کے ساتھ جبکہ لازمہ متبادر بھی جہت و تمیز ہے مگر اس تشبیہ کو جو اسقدر
 تاکید کے ساتھ مومک کر کے ثابت کی گئی ہے صرف اس کہنے سے کہ اس کا
 تخت ہمارے تخت کے مانند نہیں ہے اور اس کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مثلاً
 نہیں ہے ہرگز تنزیہ حاصل نہیں ہو سکتی کیونکہ اس تشبیہ میں اگر ہو تو صرف
 ایک وجہ کی تنزیہ ہوگی یعنی اس کے تخت کی صورت یا کیفیت مادی ہمارے
 تخت کی صورت و کیفیت مادی کے منافی ہے لہذا ہمارے تخت کے مانند
 حق سبحانہ تعالیٰ کا تخت شکل مربع یا مستطیل یا لکڑی یا چاندی کا نہیں ہے اسی طرح
 اللہ تعالیٰ کا بیٹھنا ہمارے بیٹھنے کے مشابہ نہیں ہے گو ان ہر دو میں بعض لوازم

جسمی مثل جیت و تجز و غیرہ کے مشترک ہوں مگر باوجود اس کے معلوم نہیں کہ
اوس کے نسبت کی نسبت کیسی ہے یا کہیں کہ اوس کے نسبت کی نسبت
ہمارے نسبت کے مانند و مشابہ نہیں ہے تو اس قدر تنزیہ سے حق سبحانہ تعالیٰ
سے بجلی لوازم جسمی کی نفی نہ ہوئی تو سوا اسے تشبیہ کے تنزیہ کہ نسبت ثابت ہوئی
گو یا یہ تنزیہ اوس کی قبیل کی ہے جیسے کہ مشبہ خشوہ نے کی تھی کہ خدا کو جسم تو
مگر ہمارے جسم کے مانند نہیں۔

بس اسی طرح سرے سے صفات مشابہ کا انکار بھی جائز نہیں جیسے کہ استواء و فوق
کی نفی جہیہ کرتے ہیں (معلوم ہوتا ہے کہ صفت استواء و فوق کے اس انکار کے
بانی ہی ہیں حضرات ہونگے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت استواء و فوق
کے ظاہری معنی ایسے لئے جس میں سمیت اور اس کے لوازم لازم آگئے تو
نادانوں نے جھٹ سے اوں صفات ہی کے انکار سے حق تعالیٰ کی تنزیہ کرنا
چاہا ہو) اور علیٰ ہذا معتزلہ بھی غلط کرتے ہیں جو صفات سمع و بصر سے مراد علم
لیتے ہیں معنی ظاہر کو چھوڑ کر تاویل لا طایل کرتے ہیں۔

ابھی تک ہمارے سمجھ میں یہ بات نہیں آئی کہ انہوں نے جو ان آیات صفا
کو اوس کے ظاہر معنی پر جاری کر دیکھے لئے زور دیا ہے چہ معنی دارد کیونکہ ظاہر معنی
تو وہی لغوی معنی ہیں جو زبان عرب پر جاری ہیں پس ہم پوچھتے ہیں مثلاً لفظ فوق
کے لغت عرب میں دو ہی معنی آئے ہیں ایک تو جہت مکانی کے دوسرے
فوقیت رتبی کے جس میں سمیت نہیں ہوتی تو پھر کیا وجہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ
و تقدس کے عقیدہ وہی معنی خاص کئے جاتے ہیں جن میں سمیت یا لوازم جسمی

پائے جاتے ہیں۔

اگرچہ آیات صفات کو اوس کے ظاہر پر جاری کرنے کا تو ایک ایسا عام قاعدہ بیان کیا گیا ہے کہ جملہ آیات صفات استوار و فوق و احاطت و معیت وغیرہ پر مشتمل ہے مگر عمل اوس کے خلاف کیا جاتا ہے یعنی استوی علی العرش کی معنی اوس کے ظاہر پر جاری کر کے بالذات عرش پر ٹھہرنے کی لی جاتی ہے لیکن دوسرے آیات صفات دھوم مچا کر ان الله بكل شیء محیط کے جو ظاہر معنی اوس کے بالذات معیت و احاطت کے متبادر ہیں نہیں لئے جاتے تو کیا سندرجہ بالا قاعدہ اجرا صفات علی ظاہر ہلکے رو سے معیت و قربت و احاطت صفات نہیں ہیں اگر ہیں تو جس طرح آیت استوار کی معنی ظاہری پر حمل کیا گیا تھا اسی طرح آیات معیت و احاطت کے ظاہری معنی پر بھی حمل کرنا چاہئے تھا اور باوجود اس حمل معنی ظاہری کے جیسے کہ خدا کی صفت استوار کو مخلوق کی صفت استوار سے پاک جاننا چاہئے اسی طرح اس خدا کی صفت معیت کو بھی مخلوق کی صفت معیت سے پاک جاننا چاہئے مگر حالانکہ قولاً تو کہا جاتا ہے کہ (صفات کی تاویل نکرین) مگر علماء آیات معیت و قربت و احاطت میں تاویل کی جاتی ہے۔

قال۔ شاہ ولی اللہ محدث دہلوی رحمۃ اللہ علیہ نے حجتہ البالغہ میں لکھا ہے زبان درازی کی اُن خواص کو نیا لون نے گروہ اہل حدیث پر اور نام رکھا اور کلام مجسمہ و مشبہہ اور کہا کہ یہہ چنے والے ہیں بلا کیف کہنے کے اور تحقیق کہل گیا مجہر خوب سا کہلنا کہ یہہ زبان درازی اونکی بے حقیقت ہے اور یہہ خطا و ارتکاب اپنے قول میں روایت و درایت دونوں میں اور تفہیمات میں فرمایا کہ علمای

کیجاتی ہے تشبیہ کے ساتھ ایک کلمہ اجمال کے حکم پر مومن معتقد ہے وہ کلمہ
یہ ہے کہ لَکِنَّ سَمَلًا مَثْنً وَهُوَ التَّمَيُّزُ الْبَصِيدُ اور اس سے زیادہ مشغول نہ ہو
اقول۔ پس جن لوگوں نے اہل حدیث پر زبان درازی کی اور نام رکھا اور ان کا
محبوبہ و مشہدہ البتہ انہوں نے جڑا کیا اور خطا کی اصل تو یہ ہے کہ اس شخص و زبان
درازی کے بانی اور باعث یہی لوگ ہیں جو باوجود عقیدہ مشہدہ کے اپنے
آپ کو اہل حدیث کا تبع مشہور کیا ہے حالانکہ اہل حدیث نے تو ان صفات کو
جون کا توں رکھا اور بلا کیف کہا پس تشبیہ کے ساتھ لَکِنَّ سَمَلًا مَثْنً
کے انضام کا نتیجہ تنزیہ فی التشبیہ ہے جو اصل اصول ایمان ہے جسے کہ
امام مالکؒ نے لَا يَنْبَغُ أَنْ يَكُنَّ مَثَلًا وَكَيْفِيَّتُهُ مَجْهُولٌ کہا تھا پس جبکہ اس سے زیادہ
کسی مومن کو اس باب میں مشغول نہ ہونا چاہئے تو پھر استواء کے معنی یہ ہے
یا پھرنے کی کرنا اور اس سے جہت و تحیز و تقید ثابت کرنا کیونکہ شیوہ اہل ایمان
ہو گا اللہ التوفیق۔

قال۔ فصل بائز و ہم بیان میں نفی استواء و غیرہ صفات کے و عقیدہ جمہ
و معتزلہ کا ہے نہ اہل سنت کا اول جس نے انکار استواء کا کیا جمہ بن صفوان تھا
غوث اعظم قدس سرہ نے غنیۃ الطالبین میں لکھا ہے وہ کہتا تھا کہ نہیں واسطے
خدا کے عرش نہ وہ عرش کے اوپر ہے ملا علی قاری نے شرح فقہ اکبر میں لکھا
کہ جمہ کہتا تھا میں دوست رکھتا ہوں کہ جہیل ڈالی جاوے آیت استواء کو تو قرآن
میں سے اور اعلام الموقعین میں ہے کہ اشارہ کرنا طرف خدا کے حاسبان و علو
معتزلہ ہے نزدیک افراخ جمہ اور معتزلہ کے پھر انکار اس کا معتزلہ اور قدریہ اور سائے

نے کیا غنیۃ الطالبین میں ہے وہ چیز جس پر جمع ہوے فرقہ معتزلہ کے نفی ہر سارے
 صفات کی جو ثابت ہیں شرع سے جیسے استوار و نزول وغیرہ
 قبول۔ چہرہ اور معتزلہ کا سرے سے صفات منصوصہ استوار و فوق و نزول وغیرہ
 کا انکار یا تاویل بعیدہ کرنا ایسا ہی بڑا ہے جیسا کہ مشہورہ و مجسبہ کا صفات مذکورہ
 کی معنی ظاہری لازم جمعی کا لینا بڑا ہے پس ان ہر دو فرقوں کے عقیدے باہم
 متناقض ہیں یعنی ایک دوسرے کے تردید میں افراط و تفریط کی بلا میں مبتلا
 ہو گیا ہے یعنی جبکہ ایک فرقہ نے آیات استوار و فوق وغیرہ کی تفسیر حق سبحانہ تعالیٰ
 و تقدس کی ذات مقدس کی نسبت ایسے الفاظ سے کیا اور اس سے ایسی معنی
 مراد لیا جس سے ذات مطلق کا بحیث فوق عرش کے مقید و متخیز ہونا پایا گیا اور
 نہ صرف قید حیثیت و تخیز پر اتفاق کیا بلکہ اس ذات مطلق کے نسبت بجانب
 فوق اشارہ حسی کو بھی جائز رکھا پس یہ تمام ایسے اوصاف اور لوازم متباد جمعی
 ہیں جن سے ذات مطلق فی حد ذاته محض منزہ و مقدس ہے۔
 جبکہ انہوں نے ان صفات الہی استوار وغیرہ کی تفسیر کرنے میں اس قدر حد سے
 گذر گئے کہ جس سے تنزیہ حق کی باقی نہ رہی تو ان کے مخالفت میں ایک دوسرے
 گروہ کھڑا ہوا حد سے گذر گیا یعنی انہوں نے انکی ادس تشبیہ کے مقابلہ میں
 اس طرح سے تنزیہ میں مبالغہ کیا کہ سرے سے صفات تشبیہ استوار و فوق
 وغیرہ کا بھی انکار لازم آگیا اور اس ذات مطلق سے مکان عرش کے قید
 کی نفی میں ہر ہر مکان و جگہ میں اس کو ثابت کرنا چاہا حالانکہ یہ دو فرقوں
 راہ راست صراط مستقیم سے منحرف ہو گئے ہیں کیونکہ فی الحقیقت اس ذات مطلق

کو نہ مکان عرش کی حاجت ہے اور نہ دوسرے مکان کی
 ضرورت بلکہ مکان ہی قید ہے خواہ وہ عام ہو یا خاص
 اوس ذات مطلق کے لئے بذاتہ قید ہے لہذا ذات مطلق
 اس اضافت مکان کی متسام و خاص سے بھی مطلق
 و منزه و مقدس و متعالی ہے صحیحاً لہذا عیسیٰ کون
 قال اور ذکر فرقہ سالیہ میں لکھا ہے کہ اذکا قول یہ کہ
 اللہ ہر مکان میں ہے کچھ فرق نہیں عرش وغیرہ مکانات میں
 اور قرآن میں اذکا کی تکذیب موجود ہے الرحمن علی العرش
 استوی اور نہیں کہا جاتا ہے کہ زمین پر اور حاملہ عورتوں کے
 شکم میں پہاڑوں پر اور سوائے اس کے اور جگہوں پر استوی ہو انتہی
 اور شیخ عبدالوہاب شعرانی مصری کتاب الیوقیت و الجواہر میں سید علی خواص
 سے نقل کیا ہے کہ نہیں جائز یہ کہنا کہ اللہ ہر جگہ ہے جس طرح معتزلہ و قدریہ
 کہتے ہیں بدلیل اس آیت کے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَ فِي الْأَرْضِ اس لئے
 کہ اس کہنے میں وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں انتہی۔ یعنی
 یہ آیت اذکا کی دلیل نہیں ہو سکتی اس لئے کہ مراد اس سے یہ ہے کہ معبود
 آسمان و زمین کا ایک ہے نہ یہ کہ وہی خدا دونوں جگہ اپنی ذات سے انتہی
 اقول یہ عرش و زمین کا فرق بین ہے وہ اعلیٰ یہ اسفل وہ لطیف اور کثیف
 مگر یہ تمام موجودات اوسے ایک ذات مطلق واجب الوجود کے مظاہر کثیرہ
 ہونے کی وجہ سے ذات مطلق میں کوئی تفاوت پیدا نہیں ہوتا باوصف اذکا

بجائے ظاہر کے باہمی تفاوت سے مظاہر کے قطع نظر کرنا یا متفاوت نسبتوں کو ایک کر دینا یا صفت استواء کے ساتھ جو نسبت خاص کہ رحمن کو عرش سے حاصل ہو اور سکوہر شے کے ساتھ ثابت کرنا خلاف واقع اور غلط ہے کیونکہ شائع نے صفت استواء کو عرش کے ساتھ مخصوص کیا ہے پس جس امر کو شائع نے خاص کیا ہے اور سکوہ عام کر دینا ایک بجا تصرف ہے۔

سید علی خواص رحمۃ اللہ علیہ نے نہایت درست کہا ہے کہ جس طرح معتزلہ اور قدریہ کا بدلیل آیت بالا کے ذات مطلق کا ہر جگہ میں ہے کہنا جائز نہیں۔ بخیر و وجہ از انجلیہ ایک وجہ اسکے عدم جواز کی خود آپ ہی یہہ فرما چکے ہیں کہ ہر جگہ اس کی ذات ہے کہنے سے وہم ہوتا ہے خدا کے حلول کرنے کا مکان میں یعنی مکان کی قید ہی سبب وہم حلول مکانی ہے دوسری وجہ عدم جواز کی یہ ہے کہ معتزلہ نے آیہ کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** کو عموم محل پر محل کے ہر جگہ اوس کے لئے ثابت کیا اور حروف فی کا محل حلول پر کیا جو یہہ تمام صورتیں عدم جواز کی تھیں اور آیہ کریمہ **وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ** کی یہہ جو مراد بتلائی گئی ہے کہ معبود آسمان و زمین کا ایک ہے یہہ تو اس آیت کے ظاہر معنی متبادر کے خلاف ہے کیونکہ اللہ علم ذات سے الہ مراد لینا بھی ایک شاخ ہے تاویل کی بلکہ یہہ مراد کہ جو معبود آسمان کا ہے وہی معبود زمین کا ہے اس آیت سے نکلی ہے کہ **وَهُوَ الَّذِي فِي السَّمَاءِ إِلَهُ فِي الْأَرْضِ** **اللَّهُ** پس ان ہر دو آیات بالا کے اشار معنی میں بہت بڑا فرق ہے کیونکہ لفظ الہ کا مطلق ہے جس کا اطلاق معبودان باطل و محقق دونوں پر صادق آتا ہے

اور جس کے معنی معبود کے ہوتے ہیں کیونکہ اسم اللہ کا دل بالصفات صفت
معبودیت کے مفہوم ہوتا ہے بخلاف اوس کے اللہ علم ذات جامع جس مقام
واجب الوجود ہے لہذا اللہ کو صفت معبودیت کے ساتھ خاص کرنا باطل ہے
چنانچہ صاحب تفسیر موضع القرآن نے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ
کا ترجمہ وہ اللہ سب آسمان کے ہے اور سب زمین کے ہے کیا ہے یعنی اللہ
معبود مراد نہیں لیا ہے کیونکہ سباق کلام بھی اس کا مقتضی ہے چنانچہ کامل
آیت یہ ہے وَهُوَ اللَّهُ فِي السَّمَوَاتِ وَفِي الْأَرْضِ يَكْمُلُ لَكُمْ دِينَكُمْ كَمَا
تَكْمِلُونَ یعنی وہ اللہ جو آسمان میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے۔ جانتا ہے
متمہاری پوشیدہ اور ظاہریات کو اور جانتا ہے جو کچھ کرتے ہو تم پس ظاہر ہے
کہ یہاں اپنے اون بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو جو علی
ہیں اپنا بالذات فی الارض موجود ہونا بیان فرمایا کیونکہ اُن کے احوال نفس
و افعال جوارح کا علم متعلق بشہود ہے اور وہ منحصر ہے جاننے والے کے بالذات
فی الارض موجود ہونے پر کیونکہ بغیر از وجود ذات واجب کے حصول اس
علم ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی تاویل کرنے والا اس آیت
میں اللہ سے اللہ مراد لیتا تو بھی مال کار اوس کا ذات واجب الوجود ہی
ٹھہرے گی جو وہ اللہ ہے۔ اللہ بس باقی ہوس۔

حاصل استدلال یہ ہے کہ بجائے اس کے کہ یہ کہا جائے کہ اللہ بالذات آسمان
پر رہ کر زمین اپنے بندوں کا حال جانتا ہے تو ہر کوئی بدانتہا ہی گمان کرے گا کہ یہ
علم بندوں کا کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا۔ بخلاف اس کے جو ذات

بالذات علی الارض موجود ہو تو پھر علی الارض کے حالات کا بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی الثبوت واقعہ ہے کہ جبکہ یقین ہر کوئی بلا کسی حجت کے کر سکتا ہے واللہ یَقُولُ الْحَقُّ وَهُوَ یُحْکِمُ السَّيْلَ۔

قال۔ حافظ ابن قیم نے فرمایا جس نے یہ گمان کیا نہیں ہے اللہ فوق سماء اپنے عرش پر اور جب اپنے مخلوق سے اور نسبت او کی طرف عرش کے مثل اس کی نسبت کے ہے طرف اسفل السافلین کے اور جیسے کہا سبحان ربی الاعلیٰ ویسی ہی کہا سبحان ربی الاسفل تو اسے بدگمانی کے ساتھ خدا کے انتہی۔

اقول جس نے یہ گمان کیا کہ نہیں ہے اللہ فوق سموات کے اپنے عرش پر بغیر از قید و حصر کے تو جڑا کیا کیونکہ یہ نفی فوقیت کی بھی قید کا موجب ہوتی ہے حالانکہ عرش کا فوق سموات ہونا اور اللہ تعالیٰ کا فوق عرش ہونا ثابت ہے البتہ اللہ تعالیٰ کا فوق عرش بطریق حصر و قید کے ہونا ہرگز ثابت نہیں ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ کا اپنے مخلوق سے جدا رہنا بمعنی مغایرت ذاتی کے صحیح ہے جو منافاتی اتحاد و عنیت لغوی ہے نہ اس معنی سے کہ درمیان خالق و مخلوق کے فصل و بعد مکانی واقع ہے۔ بیشک و شبہہ رحمٰن کو عرش کے ساتھ جو ایک خاص نسبت استواء کی حامل ہے وہ نسبت استواء کی اسفل السافلین تو کیا بلکہ اعلیٰ علیین سے لوح محفوظ وغیرہ کسی شے کے ساتھ بھی حامل نہیں ہے اگرچہ یہ بھی صحیح ہے کہ سبحان ربی الاعلیٰ کے مقابل میں سبحان ربی الاسفل کا کہنا خدا تعالیٰ کے ساتھ بدگمانی ہے مگر وہ اس وجہ سے نہیں کہ وہ رب اسفل کا نہیں ہے یعنی باللہ ذلک

بلکہ وہی ہے خالق بر بلندی و بستی کا اور وہی ہے رَبُّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ
 اور وہی ہے رب عرش عظیم کا عرض اعلیٰ و اسفل اور ادنیٰ اور افضل ہر چیز کا وہ
 وہ رَبُّ اس لایق ہے کہ جسکی پاکی بیان کیجاوے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ خود
 فرماتا ہے سُبْحٰنَ رَبِّ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ وَرَبِّ الْعَرْشِ عَظِيْمٍ
 حالانکہ عرش اعلیٰ ہے اور ارض اسفل مگر باعتبار اس کے ربوبیت حاسہ کے
 کوئی امتیاز اعلیٰ و اسفل و تحت فوق کا حاصل نہیں ہے بلکہ اس صفت ربوبیت
 عامہ کو کسی شے اعلیٰ کے ساتھ مخصوص کر دینا خود پر ہے باوصف اس کے
 سبحان ربی الامفل کا کہنا اس لئے جائز نہیں ہے کہ اس سے اپنے رب
 کی بزرگی مشور نہیں ہوتی جیسے کہ سبحان ربی فلا علیٰ کے کہنے سے رب کی
 پاکی و برتری و بلند مرتبگی مقصود ہے کیونکہ یہاں اعلیٰ خود بمعنی بزرگی و برتری
 یعنی علو مرتبت ذاتی کے ہے نہ بمعنی جہت فوق کے جو مقابل ہے جہت
 اسفل کا چنانچہ موضع القرآن میں ہے جبکہ فرعون نے اپنے صورت کی بت بنوا کر
 ہر جگہ بھجوائے تھے تَوْفَقًا لِّاَنَّا كَرِهْنَا لَكَ اَلَّا تَعْبُدَ ۚ سَعٰیۤنَۢمۡ یَعْنِیۡ كَمَا فَرَعَوْنۡ لَیۡسَ
 کہ وہ بت چوٹے ہیں اور میں خدا بڑا ہوں گو صد ہزار افسوس کہ ایک اللہ مال
 فرعون کے حق میں تو لفظ اعلیٰ سے مراد بمعنی ظاہر کے علو مرتبہ ذاتی جائز ہو مگر
 سبحان ربی فلا علیٰ سے حق جل و شانہ کی شان عالی میں الیا جہت مکانی مراد
 ہو جو وہ مقابل جہت اسفل کے ہے و مَا قَدَرُوا اللّٰهَ حَقَّ قَدْرِهٖ ۚ

و حالیکہ مکان اعلیٰ کی قید جہت کے ساتھ اپنے رب کی تسبیح کرنا صحیح ترین تشبیہ
 تو یہ ہر اس ذات مطلق کی تشبیہ جہت اسفل کے ساتھ کیونکہ تسبیح مقصور ہر سیلی

بلکہ اس جیت اسفل کا اطلاق اوس ربّ اعلیٰ کے نسبت امانت کے راہ
کرنا کفر صریح محسوب۔

قال۔ اور شاہ ولی اللہ جو درت دہلوی رح نے فرمایا جب ہم رجوع کرتے ہیں نظر
و جہان کے نزدیک نہیں کیستے اس نسبت میں کہ تحقیق اللہ تعالیٰ کو ایک
خصوصیت ہے ساتھ عرش کے جو نہیں ساتھ دوسرے مخلوقات کے اور
نہیں پاسندہ کوئی عبارت (اس مفہوم میں فصیح تراستوی علی العرش سے
جس طرح نہیں پاسندہ ہم کوئی عبارت الحکات مسعودات و مبشرات میں
فصیح تر سے دلبر سے۔

اقول۔ سچ تو یہ ہے کہ سجدار کے باتین ایسے ہی ہوتے ہیں بے شک جو
ایک خاص نسبت استوار کی اللہ تعالیٰ و تقدس کو عرش کے ساتھ حاصل ہے
وہ نسبت استوار کی کسی اور مخلوق کے ساتھ نہیں ہے اور یہ بھی بہت در
ہے کہ اوس نسبت خاصہ کے اظہار کے لئے جو اللہ تعالیٰ کو عرش کے ساتھ
حاصل ہے کوئی عبارت فصیح تراستوی علی العرش سے نہیں ہے لیکن اس
تو یہ ثابت نہیں ہوتا کہ استوی علی العرش کی ظاہر معنی بحیث فوق عرش پر
ٹھہرنے کے ہیں بلکہ شاہ صاحب نے صفات الفاظ میں حق سبحانہ تعالیٰ کے استوی
علی العرش سے جیت و تخیل کی نفی کی ہے (جو استوی علی العرش کا ظاہر مفہوم
مبارک سمجھا گیا ہے) جبکہ ذکر سابق گذر چکا۔

اس مفہوم کو مولانا حکیم الامت شاہ ولی اللہ صاحب نے سطعات میں اس طرح
بیان فرمایا ہے کہ چون مدبر السموات والارض در کتب الہیہ فیض خود را در

کسوت الفاظ و حروف بر آرد و آن فیض سیلان نمود بر پنج طبعی و آن مفاسد
 سابقہ در نظر حق مثل گشت در اسبے دیگر بر اسے ہدایت خلق قرار یافت و آن تعبیر
 بعرش و ذی العرش و استوار بر عرش و این استوار بعد خلق سبع سماوات بود زیرا کہ
 این نقطہ میانہ (عرش) در شخص اکبر (عالم) یکے است بعد تمامی شخص اکبر معین شد
 چنانچہ مرکز بعد تمامی کرد معین نمود۔ اور پیر اوس کے بعد فرماتے ہیں کہ بحقیقت
 این جزو میانہ (عرش) از شخص اکبر جہت فوق و تحت ندارد و معززیت لیکن
 اختصاص او چون بنفس فلک اطلس (سما ہفتہ) کہ اعظم اجرام سماوی است
 بیشتر است در شرایع البیہ خداے را تبارک و تعالی بقدر نسبت می دهند مانند
 آنکہ نفس ناطقہ را مناسب بروح ہوائے زیادہ تر است و مہنج روح ہوائی مضغہ
 قلب است و لہذا روح را با این مضغہ نسبت داده اند۔ اور اس کے بعد پیر فرمایا
 کہ و چون استوار بر عرش بعد تکون سبع سموات بلکہ بعد آن و اوحی فکل سماء
 امرھا و بعد خوارص و بعد خلق منافع فی الارض و تکون ہوائہ در ارض واقع سوا
 ابورزین عقلی متوجہ شد **اِنَّ رَبَّنَا قَبْلَ اَنْ يَّخْلُقَ خَلْقًا قَالِ فِي عَمَّاہِ**
مَكَانًا قَالِ عَمَّاہُ وَ مَا تَحْتَہُ عَمَّاہُ یعنی تعلق او بنفس رحمانی بود همان تعلق است
 کہ احوال بصورت استوار علی العرش ظاہر گردید۔ انتہی۔
 پہا غور کرو کہ شاہ صاحب نے عرش و استوار و فوقیت عرش کے متعلق کیسے عمدہ شہادت
 فرمائے ہیں سمجھ دار کو اس کیفیت استوار کے اور اک کے لئے اسقدر بس ہے
 مولانا عبد العلی بحر العلوم رسالہ تنزیلات ستمہ میں فرماتے ہیں کہ در جوہر و بعد عقل
 کل و نفس کل ہوا پیدا شد و طبیعتہ دہیا مادہ جسم و طبیعتہ موثر در اجسام باذن خالق

بے شعور مطابق آنحضرت در نفس کل ثبت شدہ ازافاضہ عقل کل و این سبب اولاً قبول
 استدراج و جبری کردہ منہ کردی شدہ ظاہر شد و آن کرہ است کہ محیط است بعالم
 اجسام بقسامہ و این عرش عظیم است و در عما چہار ملائکہ موجود شدند کہ حامل عرش
 اند و بر ذقباست بہشت ملک حامل عرش خواهند شد و این عرش مستوی زمین
 است کہ رحمان بر وظاہر است چنانکہ اللہ تعالیٰ فرمود اَلْوَحْشَنُ
 عَلَی الْعَرْشِ الْمُنَوَّارِ و لہذا رحمت و مے عام است بحجج عالم و بیچ نسبت از
 انواع خالی نیست کہ شمول رحمت نیت و در غضب ہم رحمت اللہ است آنحضرت
 بیان مولانا صاحب نے اولاً مبداء اجسام عرش کا ہونا اور جبکی وجہ سے
 تمامی عالم اجسام پر جو عرش کی احاطت حاصل ہے اوس کے ذکر کے بعد استواء
 رحمن کا ذکر کیا ہے استواء رحمن سے مراد نسبت ظہور رحمت رحمانیہ لیا ہے
 اور قطب العارفین عبدالوہاب شرانی نے قواعد کشفیہ میں فرمایا ہے جبکہ ترجمہ
 یہ ہے کہ شیخ ابوطاہر قرطوبی نے اپنی کتاب سراج العقول میں فرمایا ہے
 کہ عرش اعظم مخلوقات ہے بسبب استواء کرینیکے تمامی خلق اللہ پر پس
 صحیح نہیں ہے کہ کل جانا مخلوق میں سے کسی شے کا عرش کے استواء پر
 اور حق سبحانہ تعالیٰ فوق ہے اس عرش پر یعنی فوقیت مرتبہ کے نہ فوقیت مکان
 کے اور ادسکی بیان یوں ہے کہ ہم جب نظر کرتے ہیں اپنے فوق پر تو پاتے
 ہیں ہوا کو ہر جہ نظر کرتے ہیں ہم فوق ہوا تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر
 آسمان ہر جہ دیکھتے ہیں اپنے دلوں میں فوق السموات کو تو پاتے ہیں
 ہم کرسی کو اور جب چڑھاتے ہیں اپنی بصر کو ما فوق کرسی کے تو پاتے ہیں ہم

عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوقات کا ایسے کہ وہ بہ تمام احوالات کرتے ہیں اور پر خالق جل و علی کے پہرہم اگر درجہ بدرجہ چڑھیں طرفت مافوق عرش کے تو نہیں دیکھتے ہم فکر کی وہاں رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس ٹھہر گئی ہماری فکر وہیں بالضرور اس واسطے کہ سواری فکر کی منتہی ہوتی ہے انتہائے اجسام تک اور وہاں ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و بصارت عقلی سے بارگاہ قصر لیل الرحمن کی جمیع مخلوق میں اوس کے اور ظاہر کرنا وجود سے اس کے ذات و صفات کو اس واسطے کہ رتبہ خالق کا فوق ہے رتبہ مخلوقات پر بیشک وہ فوقیت ربی ہے جیسا کہ اوپر گذر چکا اور یہ فوقیت مباہن ہے اوس فوقیت عرش کے جو عرش مکر ماتحت پر اوس کے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اس واسطے کہ فوقیت عرش و ماتحت اوس کے کی نہیں ہے مگر بالجمہ فی الدار کے انہی۔

قال۔ اور غزالی نے اربعین میں فرمایا حلول نہیں کرتا وہ کسی چیز میں اور نہ حلول کرتی ہے کوئی چیز اندر اوس کے برتر ہے اس بات سے کہ سائلے اوس کا کوئی جگہ جس طرح پاک ہے اس بات سے کہ رو کہ لے اوس کو زمانہ بلکہ ہوا وہ پہلے پیدا کرنے مکان اور جہان کے اور وہ اب اوس حال پر ہے جس طرح پہلے تھا اور وہ جد ہے ساتھ اپنے صفتوں کے مخلوق سے نہیں اوسکی ذات میں کوئی سوائے اوس کے اور نہ اوس کے غیر میں ذات اوسکی انتہی اس طرح ایک جماعت کثیر نے لکھا۔

اقول۔ امام حجت الاسلام نے اس قول سے رد کیا ہے اور ہر دو فرق کے اقوال کا جنہوں نے چٹ و تخیز و مکان کو ثابت کیا ہے یا اوس کا حلول ہر جگہ

سمجھا لیا پس اس نفی قید حجت و تجیز و مکان سے انا دہ کیا ہے اوس ذات مطلق
کی عموم معیت کا اور ہر ہر مکان میں شان حلول کی نفی سے ثابت کیا ہے کہ یہ
معیت مثل درجہ ہون و غیرہ صفات مخلوق کے نہیں ہے چنانچہ آپ نے
احیاء میں فرمایا ہے کہ وَهُوَ مَعَ ذَلِكَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مَوْجِدٍ وَهُوَ اقْرَبُ
إِلَى الْعَبْدِ مِنْ جَبَلِ الْوَرْدِ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ إِذْ لَا يَمِثُلُ قَرِيبٌ
قَرِيبٌ إِلَّا جَسَدٌ كَمَا لَا يَمِثُلُ ذَاتُهُ ذَاتٌ إِلَّا جَسَدٌ یعنی باوصف ذات
مطلق کا فوق عرش ہونیکے ہر موجود کے قریب ہے اور وہ قریب تر ہے
اپنے بندہ سے اوس کے رگ جان کے اور ہر چیز پر بالذات حاضر ہے مگر یہ
صفت الہی قریب کی مانند صفت قرب اجسام کے نہیں ہے جیسے وہ ذات مطلق
واجب الوجود کی مانند ذات مخلوق ممکن الوجود کے نہیں ہے۔

قال۔ بیان سے ثابت ہوا کہ خدا تعالیٰ کو ہر ہر مکان میں ہمراہ ہر انسان کے
بذات کہنا نہ بعلم و قدرت وغیرہ مذہب معتزلہ کا ہے لہذا کتب عقاید اہل سنت
و جماعت کے کیا اصحاب تقلید راہیہ اربعہ اور کیا اہل حدیث قائلتہ خالی
ہیں بیان اس عقیدے سے جسکا جی چاہے تلاش کر دیکھے ہاں جارائند
زمخشری و عبد الجبار معتزلی وغیرہ اس کے قائل ہیں سوا و نگار دکتب متکلمین میں
لکھا ہے۔

اقول۔ اوس ذات مطلق و مقدس کا ہر جگہ حلول و اتحاد کی شان میں محض بذات
ثابت کرنا بغیر از علم کے یا اسکی شان عموم معیت کو قید مکانیت سے تعبیر کرنا بطریقہ
معتزلہ کا ہوگا مگر اوس ذات مطلق کی عموم معیت و احاطت پر جو آیات و احادیث

کشود لالت کرتے ہیں اور سکا انکار ایسا ہی جڑا ہے جس طرح سے کہ آیات استواء
 و فوق کا انکار ناروا ہے۔ اس عموم معیت و احاطت کے نسبت اہل سنت
 و جماعت کا جو عقیدہ ہے سابق اس کے مختلف مقامات پر گذر چکا چنانچہ حد
 لا تَكُنْ نَدْمُونًا سَمِيعًا قَرِيبًا وَهُوَ مَعَكُمْ مُتَّفِقٌ عَلَیْكَ مَعْنَى مَنِ الْمَامُ بِهَقْمِیْ نَعْنِیْ
 کتاب اسما و صفات میں غلیبی سے نقلاً بیان کیا ہے کہ مَعْنَاكَ لَا مَسْكَفَةَ
 بَلَّغَ الْعَبْدِ وَبَكَّتْ عَیْنِیْ حَقِّ سَجَانِہِ تَعَالٰی کے قرب و معیت کی یہ معنی ہے
 کہ نہیں ہے مسافت یعنی بدرمکانی درمیان بندہ اور اللہ تعالیٰ کے اور عبداللہ
 شعرانی نے البیوا قیت میں کہا ہے کہ قَالَ الشَّيْخُ اِبْرَاهِيْمُ مُبَلِّغٌ مَعْنَا بِلَا اَنْتِ
 وَصِفَاتِہِ چنانچہ اس معیت الذات مع الصفات کا عقلاً و نقلاً مدلل ثبوت دیا
 چنانچہ قَالَ الْبِضَاوِيُّ عَجُزٌ يُقَرِّبُ الذَّاتَ اِلَیْقَرِّبِ الْعَالَمِ لِاَنَّہُ مُوَجِبٌ
 یعنی مجازاً قرب ذاتی کو قرب علمی کہنا اس واسطے کہ یہ قرب علمی موجب ہر قرب
 ذاتی کی وَقَالَ الشَّيْطُو طِي تَقْلَاعُ عَنِ الشَّيْخِ عَزَّ الدِّیْنِ اِنَّمَا اَقْرَبُ اِلٰی كُلِّ شَيْءٍ
 لِّسْنُ شَيْءٍ اَقْرَبُ اِلَیْہِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا تَسْتَعِیْ اَبْعَدُ اِلَیْہِ مِنْ شَيْءٍ وَلَا يَجْمَعُ اَقْرَبُ الْمَسَا
 لِاَنَّہُ مُنْزَعٌ عَنْ ذٰلِكَ وَقَالَ كَذَا الْحَقُّ سُبْحَانَا وَتَعَالٰی مُوَجِدٌ فِرَکِیْ مَکَانَ
 مَکَانًا لَا مَنَہُ مَکَانَ وَنَزَّہُ عَزَّ اَلْمَکَانَ وَالزَّمَانَ یعنی یہ تحقیق کہ
 اللہ تعالیٰ قرب تر ہے ہر شے سے نہیں ہے کوئی شے قرب تر طرف اوس کے
 کسی شے سے اور نہیں ہے کوئی شے زیادہ دور طرف اوس کے کسی شے
 سے اور نہیں معنی میں قرب مسافت کے کیونکہ وہ باک ہر اس قرب سے
 جسمین مسافت ہے اور کہا اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں

نہیں خالی اوس سے کوئی مکان (یہ بیان سوافن ہے حدیث صحیحہ کا کھل
 شیئی ماکلاً لہذا جاکل کے) اور پاک ہے مکان و زمان سے (کیونکہ یہ قرب
 الہی مثل قرب جسمی و مکانی کے نہیں ہے)۔ اور شیخ الاسلام ابن العباس رحمہ اللہ
 قولہ تعالیٰ وَخُنُوقُ رَبِّ إِلَہِہ کے معنی میں فرمایا ہے کہ آیت دلالت کرتی ہے
 اقربیت بر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے قرب حقیقی جیسے کہ لائق ہے
 قطعاً پس ظاہر ہے کہ یہاں قرب حقیقی سے مراد ذاتی ہے چنانچہ یہ اصل قول
 اور نیز اسباب میں قول مام فخر الدین رازی اور امام غزالی وغیرہم رحمۃ اللہ علیہم
 قول جو دلالت کرتا ہے ایزدیت و قربت ذاتی کے فصل اول میں گذر چکا ہے۔
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے قول الجلیل کے فصل چہارم میں فرمایا ہے
 ترجمہ اس کا یہ ہے کہ اصل مراقبہ کی وہ حدیث جو رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 فرمایا کہ احسان یہ ہے کہ عبادت کرے اللہ کی گویا تو اس کو دیکھ رہا ہے
 سو اگر تو اس کو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجھ کو دیکھتا ہے تو اسے سالک
 اپنے زبان سے کہے کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ تجھ کو دیکھتا ہے۔ اور
 اللہ میرے ساتھ ہے یا اس کو دلین خیال کرے بدون تلفظ کے
 پھر اللہ تعالیٰ کی حضور و نظر و سکی حمیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط
 تصور کرے باوجود پاک ہونے اوس ذات مقدس کے جہت و مکان سے
 یہاں تک تصور کو جاوے کہ اوس میں ڈوب جاوے یا اس آیت کا تصور کرے
 وَهَؤُلَاءِ مَعَكُمْ اِنَّمَا اَنْتُمْ عِندَہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں کہیں کہ تم
 ہو اوس کے ساتھ ہونیکو دہیان کرے کہڑے اور بیٹھے اور لیٹے تنہائی اور لوگوں

ملاقات میں اور شغول و بیکاری میں یا یہ آیت پڑھے **فَاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَجْهَ اللَّهِ**
 یعنی جد ہر تم متوجہ ہو دین اللہ کی ذات ہے یا یہ آیت پڑھے **اَللّٰهُ يَرْقُبُ**
اَنْ اَللّٰهُ يَرٰى یعنی انسان نہیں جانتا کہ اللہ اُسکو دیکھتا ہے یا اس آیت کے
 مراقبہ کرے **وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ** یعنی ہم قریب ترین انسان کی
 رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے **وَاللّٰهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ** یعنی اللہ
 ہر چیز کو گھیرے ہوئے ہے یا اس آیت کا درمیان کرے **اِنَّ مَعَ رَبِّىْ شَهِيْدِيْنِ**
 یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھ کو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ
 کرے **هُوَ الْاَوَّلُ وَالْاٰخِرُ وَالظّٰهَرُ وَالْبَاطِنُ** یعنی وہی اول سے اور وہی
 آخر ہے وہی ظاہر ہے وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ
 دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں۔

اور شاہ صاحب مدوح رسالہ سطعات میں زیر آیہ سورہ نور **اَللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ**
وَالْاَرْضِ تحریر فرماتے ہیں کہ اگر گنج فہمی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صریحت
 در بیان طلسم الہی ہمان ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است الخ۔
 کہاں ہیں وہ لوگ جو عموم معیت ذاتی کو معتزلہ و قدریہ کا عقیدہ تصور کرتے
 ہیں اور کہاں ہیں وہ لوگ جو اللہ تعالیٰ کو بچیت فوق مکان عرش پر بالذات
 بیٹھا کر اسکی معیت ذاتی کو فقط معیت علی سے بغیر از ذات کے تعبیر کرتے تھے
 سعاد اللہ کیا امام بیہقی و بیضاوی و امام رازی و امام غزالی و امام شوکانی و امام شعرانی
 اور شاہ ولی اللہ محدث دہلوی اور مولانا شاہ عبدالغفر زہلوی و مولانا عبدالقادر
 دہلوی رفیع الدین صاحب قاضی شمس اللہ پانی پتی اور نواب صدیق حسن صاحب عجم

بھی معتزلہ و قدریہ تھے کیونکہ امام بہت ہی تو قرب الہی سے مہافت و بندگی کی کئی کئی کرنے والے ہیں اور امام غزالی تو قید بہتہ و تحسیر و مکان عرش کے محتاجات و عموم معیت و احاطت کو بے حلول و استیذان بہتہ کر نیوا سنے ہیں بے نیاز و اور امام غزالی اور شاہ ولی اللہ بکارت سب بارہ میں انہیں کہہ ہ مقدم ہیں اور امام شوکانی تو آیات معیت سے معیت علی کے تاویل کرنے والے کو بدعتی کہنے والے ہیں اور نواب صدیق حسن خان انصاحب ہی اس بارہ میں انہیں کہہ ہدم ہیں اور شاہ عبدالکفریہ و وحدۃ الوجود کے قایل ہیں جیسے کہ ان کے والد بزرگوار تھے اور خالصتہً حق صاحب ہی اس کے مصدق ہیں پس ان جملہ اہل علم کے نسبت تو ایسا گمان خود بہہ لوگ نہ کر سکتے کیونکہ اپنے مدعا کے ثبوت پر خود اوستے اقوال کو مستند مان چکے ہیں علی الخضر صل امام بہت ہی کو محدث اور امام شوکانی کو امام اور شاہ ولی اللہ صاحب کو اپنا پیشوا اور صدیق حسن خان صاحب کو مجدد تسلیم کرتے ہیں

ان آیات قرب معیت کے متبادر معنوں سے باوجود نفوت معیت ذاتی کے کیا کیا قول ہے شاہ صاحب محدث دہلوی کا جو اوپر گذر چکا کہ جو خصوصیت استواء کی عرش کے ساتھ ہے وہ دوسرے کسی مخلوق کے ساتھ نہیں ہے جس سے عموم معیت ذاتی کے ساتھ ایک خاص نسبت ذاتی استواء کی عرش کے ساتھ متحقق ہوئی ہو

عہ اس رسالہ کے بعد درینوا ہم نے سولہ فی فیضی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے جواب میں ایک رسالہ لکھا ہے جس کا نام توحید التقریر رکھا ہے جو دراصل سی رسالہ کا ضمیمہ ہے جس میں معیت و قرب ذاتی کی بحث نہایت تفصیل کی گئی ہے اور مثل ثبوت اس کا دیا گیا ہے اور اہل علم کے ایسے جاہل اقوال لاکر پٹی دیا ہے جنہوں نے معیت و قرب ذاتی کا ثبوت دیا ہے اور تفسیر کی ہے ۱۲ نہ

نہذا قول اول سنائی قول ثانی نہیں ہے بلکہ بطریق اہل حق کے تصدیق کی ہے
بر ایک آیت کو عموم و خصوص کے ساتھ جیسے کہ وارد ہوا ہے۔

مسئلہ وحدت الوجود کے نسبت جسکا حاصل **وَهُوَ قَرِيبٌ مِنْ كُلِّ مُوْجُودٍ** مولانا
شاہ عبدالغفر زہلوی نے ایک ہفتی کے جواب کے آخر میں لکھا ہے شاول
قناوی عزیز ہے۔ در قرآن مجید چند جا اشارہ باین مسئلہ واقع شدہ و مخرجین
آیات و الہ بر معنی این آیت است **سَمِعْنَا بِحَمْدِ آيَاتِنَا فِي الْأَفَاقِ وَفِي الْقُسُوفِ حَتَّى**
يَتَّبِعُونَ لَكُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ أَوْ كَذِبٌ بَرَبِّكَ إِنَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ **إِلَّا إِيَّاهُ سَمِعْنَا فِي مَرَاتِقِ**
مِنْ لِقَاءِ رَبِّهِمْ **إِلَّا أَنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُخِيطٌ** اور نیز **هُوَ الْأَوَّلُ وَالْآخِرُ وَالظَّاهِرُ**
وَالْبَاطِنُ انست معنی وحدۃ الوجود۔

اور نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم جنکو یہ لوگ امام الوقت و مجدد تصور
کرتے ہیں کتابے یا ضلالت و تضاد اور تقصیر حیوان الارواح میں قابل ہوئے ہیں
کہ مسئلہ وحدۃ الوجود کا حق اور مطابق شرع ہے حالانکہ وعدۃ الوجود کا
حاصل یہ ہے **الْوَاحِدُ الْوُجُودُ وَجُودُهُ أَقْرَبُ مِنْ كُلِّ مُوْجُودٍ** پس اس
ثابت ہو گیا کہ اہل سنت و جماعت کا عقیدہ صحیح حق سبحانہ تعالیٰ کی محض معیت
علمی بغیر از ذات کے نہیں ہے بلکہ اسکی عموم معیت ذاتی مع صفت علم ہے
جس طرح سے حق سبحانہ تعالیٰ خود آپ معیت ذاتی و علمی کا ذکر فرما چکا ہے
اللَّهُ مَعَنَا وَهُمْ أَيْمَانُ كُنَّا وَكُنْتُمْ

خاتمۃ الکلام پر گزارش ہے کہ اگرچہ اسمین کہ اگرچہ اسمین کچھ شک نہیں ہے
کہ آیات قرب و معیت سے اکثر اہل علم نے عموماً معیت علم مراد لی ہے مگر وہ

ایسی نہیں جو منافی معیت ذاتی ہو یا فحالیہ مفہوم آیات منصوبہ ہو کیونکہ
اہل حق نے صفات کو غیر ذات یا زاید بر ذات الہی نہیں مانا ہے بلکہ وہ
قدیم و غیر مجعول ہیں جسمین اعتبار حدوث کو دخل نہیں ہے اور نہ کہہیں ذات سے
انفکاک کے تصور کی گنجائش ہے۔ پس اس صورت میں ظاہر ہے کہ یہ معیت
علی منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر خبر داران لوگوں کا معیت علی کہنا اس کے
مغایر ہے کیونکہ انہوں نے افتد تعالیٰ کو بالذات بالاسم عرش کیا ہے تو اس کے
یہ معنی ہوئے کہ یہ معیت علی عالم کے ساتھ بغیر ذات کے ہے یعنی علم ہے
ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً ذاتی
و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے تصور ہی
نہیں ہو سکتا تا نیا صفات عین ذات الہی ہو نیکی وجہ سے ایک گیز انکساک
متصور ہی نہیں ہو سکتا القصبہ جبکہ ایسی معیت علی کے متعلق اس قسم کے
اشکالات پیدا ہوتے ہیں تو یہ کہہ دیتے ہیں کیفیت مجہول در حالیہ معیت علمی
کی کیفیت کا مجہول ہونا قایل کے حق میں باعث اطمینان اور سایل کے لئے
سبب سکوت و تشفی ہے تو معیت ذاتی کی یہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کو
مجہول کہہ دینے سے اکثر اعتراضوں سے مخلصی حاصل ہو نیکی سوائے جملہ آیات الہی
کی تصدیق بلاتاویل کے ہو جاتی ہے تو یہ کیوں انکار کیا جاتا ہے اور کیفیت
مجہول کا اقرار نہیں ہوتا غرض بعضوں نے اس سے کہ نہیں سمجھا بغیر سمجھے بالجزم
یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہے اور بالعلم محیط عالم اور
منشاء اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی عالم کے ساتھ حلول اتحاد

لازم آجاویگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء نجس و کریہ کی معیت سے ذات مقدر
 برا و سکا برا اثر لاتی ہو جاویگا حالانکہ یہ خیال باطل ہے کیونکہ جیسے حق سبحانہ
 کی احاطت ذاتی معرش کے ساتھ بلا حلول و اتحاد کے جائز ہے یا جس کیفیت
 کہ لوح محفوظ کے ساتھ اسکی معیت و قربت درست ہے اسی طرح دوسرے
 مخلوقات کے ساتھ بھی اسکی احاطت و معیت ذاتی جائز و درست ہو جائیگی
 والا تبریح بلا مرجع باطل ہوگی۔ غرض انہوں نے نہ معیت اور حقیقت احاطت کو
 نہیں سمجھا اور بغیر جانے بوجھے اپنے دانستہ میں اسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا
 بعض غرضی و قیاسی نقصانات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس
 اس تنزیہ کی بعینہ وہی صورت واقع ہوئی ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شہر
 نیزان کی تنزیہ کر نیکی لئے دوسرے خالق شہر ہمن کی تجویز کی کیونکہ انہوں نے
 یہ گمان کیا نیزان جو خالق خیر ہے و شر کو پیدا نہ کریگا والا وہ خیر محض نہوگا
 اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ
 خلق شر شر نہ تھا۔ مگر افسوس کہ ان نادانوں نے اس سر کو نہیں سمجھا لہذا
 ذات نیزان سے اس شر وہمی کی تنزیہ کے غرض سے شر کا خالق شہر
 کو شہر اکر نیزان کا شریک ہوتا بنا لیا۔ برین عقل و دانش بیاد گیت
 پس جو حضرات عقیدہ عموم معیت ذاتی سے دُڑتے ہیں کیوں غور و فکر نہیں کرتے
 کہ بالفرض موافق زعم مخالف کے اگر احاطت و معیت ذاتی کی صورت شہر
 نجات اشیاء کا برا اثر ذات مطلق پر لاتی ہوگا تو وہی برا اثر صفات حق
 نسبت بھی صادق آجاویگا کیونکہ صفات حق زاید بر ذات حق نہیں لہذا

غیر ذات مطلق نہیں لہذا جو فرضی قباحت کہ احاطت ذاتی کی صورتیں واقع ہوگی وہی قباحت احاطت علمی میں بھی پائی جاوے گی یا اگر اس قباحت سے نکلنے کے لئے صفات حق کو زاید بر ذات حق یا غیر ذات مطلق فرض کر لیں تو افکار ممکن و جائز ہوگا تو ذات مطلق سے صفت علم کی نفی سے جہل لازم آ جاوے گا۔
 روستائے زوہدست بارانِ جہت رخت و دریاے ناودانِ بہشت
 اصل منشأ غلطی معیت ذاتی کی نا فہمی ہے جسکی وجہ سے اپنے توہمات باطل و خیالات فاسد کو اس میں دخل دیکر حلول و اتحاد پر محمول کیا گیا اور وجہ اس احتمال کی یہ ہوئی کہ انہوں نے شاہد کا قیاس غلبہ پر کیا لہذا حق سبحانہ و تقدس کی معیت ذاتی کو بائید گرا اپنے معیت ذاتی یعنی اجسام پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں ذات مطلق سے اسکی ایک صفت کمال کے زایل کر نیکو ہی کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ مجہر اپنے خالق کا کمال دو پروں ہی میں سمجھتا ہے یعنی اگر مجہر سے خدا تعالیٰ کی صفت بوجہی جائے تو وہ بھی اپنی حالت پر قیاس کر کے یہی جواب دے گا کہ میرے خالق کو ضرور دو پروں ہون گے کیونکہ وہ اپنا کمال پروں میں میں پاتا ہے اور ہوا پر اوڑنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا انہی والستہ میں یہ حزم رکھتا ہے کہ اگر خدائے تعالیٰ کو جو میرا خالق ہے پڑ نہوں تو وہ ہرگز اسکی گنا تو عاجز ہو جاوے گا جس سے اسکی ذات پاک میں سخت نقصان لازم آ جاوے گا اگرچہ کہ اس مجہر نے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تنزیہ اعلیٰ درجہ کی کی ہو مگر فی الحقیقت جاننے والیکے نزدیک اسکی یہ تنزیہ کیقدر قبیح تر تشبیہ ہو جس یہ نام خدائی اسلئے واقع ہوئی کہ اس نے اپنی کم فہمی اور اپنے خالق کی عدم معرفت کو درجہ اپنے ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی

متن زیر کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی مثال جو
اوس شخص کے قصور عقل کی جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
کی احاطت علمی کو مثل اوس اپنے احاطت علمی کے فرض کیا جیسے کہ زید باوجودیکہ
حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اوس کا علم حاوی ہے یعنی جیسے کہ
زید کے علم میں تاج محل حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم اوس کے تمامی معلومات
پر محیط ہے اوس کی طرح یا اوس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ کا علم جمیع عالم پر محیط ہے
وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ

اس تمثیل کے دینے میں اوس نے غلطی فاحش کی ہے کیونکہ کسی چیز
یہ تمثیل حسب حال و موافق واقعہ کوئی مناسبت نہیں رکھتی بدین وجہ کہ زید کو
اوس تاج محل کا علم بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوس کا حصول ہے کیونکہ
قبل از حصول اس رویت کے زید اس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوس کو
بہول گیا تو یہی جاہل رہا پس زید اور اوس کے علم میں انفکاک لازم آیا کیونکہ جو علم
حادث کہ زید بذات یعنی عارضی ہوتا ہے اوس کی یہی شان ہے بخلاف
اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر جہل کو ہرگز
داخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم میں انفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا
ع بین تفاوت رہ از کجاست تا کجا۔

قطع نظر اس کے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس
اصل مفہوم یعنی معیت علمی ہی تو ثابت نہیں ہوتی کیونکہ زید کے خیال میں
جو صورت کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عمارت خارجی نہیں ہے بلکہ

پنج کی مثال ہر صورت میں زیر کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلہ پر محیط
 نہ اصل عمارت خارجی تاج محل پر۔ پس اگر اسی طرح حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت
 علمی کو ہی فرض کیا جاوے تو محض بہتان و ظلم عظیم ہے یا اگر باعتبار
 خالقیت کے دیکھا جاوے تو بے شک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوق کا
 علم ضروری ہے اَلَا يَعْلَمُ مَنْ خَلَقَ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ لہذا وہ ازل ہی میں
 سب جان چکا ہے لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اس کا علم محیط ہے
 پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صادق
 آسکتا ہے نہ کہ مرتبہ خارجی یعنی اس عالم کے نسبت اطلاق اس احاطت علمی کا
 صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارجاً خارج نہیں ہو
 والا ذات حق میں خلود لازم آئیگا اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی ہے
 کبھی مفک نہیں ہوتی بلکہ ابداً لا بادی علم الہی میں ہی بحقیقتہ ثابت رہتے ہیں
 تو ناگزیر صور خارجیہ جو خارج میں موجود ہوے ہیں ان صور علمیہ کے
 امثال ہوے جو علم الہی میں ثابت ہیں بہر حال یہ صور خارجی یعنی عینی سوے
 ان صور داخلی کے ہوے جو علمی ہیں اس صورت میں اللہ تعالیٰ کے احاطت
 و معیت علمی کا اطلاق صرف معلومات کے ہی نسبت صحیح ہو ایا در ہے کہ یہ معیت
 علمی ہی مع الذات ہے نہ کہ اس عالم کے ساتھ کیونکہ یہ عالم خارجی اس صور
 داخلی کے سوا ہے پس اس صورت میں اس کے علم مطلق سے علم جزئیات عالم
 کی بھی نفی ہو جاوے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات عرش پر ہی رہتا ہے تو
 بہر زمین پر جو واقعات کہ آنا ناگذا کرتے رہتے ہیں پھر اس کا علم حاصل ہو گیا

ذریعہ ہی کیا ہے لہذا انہوں نے یہہ گمان کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے ہے
 ہر چیز کو اس کے جملہ واقعات و حادثات کے ساتھ جان چکا ہے کیونکہ خالق کو
 قبل از خلق کے از جز تا کل علم حاصل ہے لہذا بعد از خلق کے جو کچھ کہ ہوتا رہا ہے
 اسی علم قدیم کے موافق ہوتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ نے جان چکا ہے پس اس
 حالت میں اس اعتقاد کی یہہ صورت ہوئی جیسے کہ مصویر اپنی بنائی ہوئی تمام تصویر
 اپنے مکان میں بیٹھے ہوئے اور ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے
 جو اس کے خیال میں موجود ہیں یعنی اس صورت میں اور تصویر و کا علم مصویر کو
 اپنے صور خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہوتا ہے تعالیٰ اللہ عنہ دالک علواً
 یکیدوا حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے ادراک نہیں کرتا ہے
 بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق کے تمامی صور علمیہ
 پر احاطت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا علم شہوداً حاصل تھا
 اس طرح بعد از ظہور خارجی کے بھی حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کو اس تمام عالم کا
 علم مع الذات شہوداً ہی حاصل ہے فلہذا قال اللہ تعالیٰ وَاِنَّهُ عَلٰی كُلِّ
 شَيْءٍ شَهِيدٌ پس تا آنکہ اس عالم کے ساتھ احاطت و سمیت ذاتی واقع نہو -
 علم شہودی تصور نہیں ہو سکتا جس کا مختصر بیان سابق اس کے گذر چکا اور جب تک
 مرتبہ علم سے خارجاً ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہو محبت حق کی حقیقت بھی
 مستحق نہیں ہونی لیکن یہہ محل اس بیان کا متحمل نہیں ہے اگر کوئی طالب حق اس
 حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے کہ قِ مَا عَلَيْنَا اِلَّا الْبَلٰغُ
 وَاٰخِرُ دَعْوَانَا اِنَّ الْحَمْدَ لِلّٰهِ رَبِّ الْعَالَمِیْنَ اِیہا النّٰطِرِیْنَ اَسْرَارِیْنَ

میرا فحاطب کوئی خاص شخص نہیں ہے اور نہ اب میں کسی کو خاص کرنا چاہتا ہوں بلکہ اصل مقصود میرا طہار حق ہے یا اللہ اسکو شرف قبولیت بخش اور اس سے سبکو فائدہ پہونچا اور اپنے فضل و رحمت سے میرا خاتمہ بخیر کر۔

حضرات اگرچہ میں اپنے کم علمی کا معترف ہوں مگر الحمد للہ ذی علم لوگوں نے اسکی صحت مضامین کی تصدیق فرمائی ہے ازاںجملہ مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اور مولوی احمد صاحب نابالوی ہیں جنکو مولانا جناب تہجد حسین صاحب شرف تلمذ حاصل ہے اور تیسرے مولوی حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پوری اور جو تھے مولانا حضرت مولوی حاجی محمد محی الدین شاہ خاطر صاحب داد الہی مدظلہ اللہ تعالیٰ ہیں۔ چنانچہ اس بارہ میں حضرات موصوف نے بعد ملاحظہ رسالہ انداء کے جوابی ذاتی رائے و خیال ظاہر فرمایا ہے بغرض ملاحظہ ناظرین مجتہدین و رج ذیل کیجاتی ہے۔

نقل خط اول مولوی سید احمد حسین صاحب دہلوی اول تعلقہ دار ضلع نانائیٹر علاقہ حیدر آباد دکن مورخہ ۱۰ امراد ۱۳۳۵ھ

جناب بندہ

تسلیم۔ جقدر اوراق اپنے اپنے تصنیف کے روانہ فرمائے تھے وہ میں دیکھنے لگے مجھکو آپ کے تصنیف میں اسوجہ سے کہیں کچھ بنائیکی ضرورت نہیں ہوئی۔ کہ جو کچھ آپ نے اپنی تحریر میں ثابت کیا ہے اسکا حاصل یہی ہے کہ استوی علی العرش جسطح قرآن شریف میں آیا ہے اوسپر ایمان لانا چاہیے اور اور صفات الہی کے آیتیں متشابہ فی المعنی ہیں اسلئے اس آیت یا اور آیات صفا

کوئی معنی مخلوقات کے صفات کے قیاس پر اس طرح کے نہیں کرنے چاہیں جس
 حیثیت لازم آنکر تنزیہ الہی میں کچھ فرق آ جاوے اور جن صاحب کی تحریر کا
 رد لکھا ہے انہوں نے اکثر جگہ صفات الہی کے آیات و احادیث کا ترجمہ اپنے کلام
 میں اس قدر تنگ سے کیا ہے جس سے صفات الہی کا قیاس صفات مخلوق پر لازم
 آتا ہے اس لئے آپ کا مناظرہ بنی شخص مقابل کے ساتھ گویا ایسا ہی ایک مناظرہ ہے
 جو قرآن شریف کے نزول کے زمانہ میں ہو چکا ہے اور خود اللہ تعالیٰ نے سورہ فصلت
 کی ایک آیت نازل فرما کر اس مناظرہ کو طے فرمادیا ہے صحیح بخاری اور مسلم وغیرہ
 میں حضرت عبداللہ بن مسعود کی روایت میں جو کچھ اس مناظرہ کا قصید بیان کیا گیا
 ہے اس کا حاصل یہ ہے کہ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں ایک روز حرم شریف
 میں خانیہ کعبہ کی پردہ کے آڑ میں کھڑا ہوا تھا کہ ایک شخص سقفی اور دو شخص قریشی نے
 اور انہوں نے آپس میں کچھ باتیں کیں جو میں نہیں سنیں پہر ایک شخص نے اون میں
 کہا کہ ہم جو باتیں کر رہے ہیں کیا خدا سے تعالیٰ اون باتوں کو سنتا ہے اور دوسرے
 نے کہا کہ جب ہم سنائی دینے کے قابل پکار کر باتیں کریں گے تو خدا سنیگا
 چپکے چپکے باتیں کریں گے تو کیونکر سنیگا اوس پہلے شخص نے کہا جب خدا تعالیٰ
 سنتا ہے تو سب کچھ سنیگا۔ حضرت عبداللہ بن مسعود فرماتے ہیں کہ میں نے
 اس قصہ کو انحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے ذکر کیا اوس پر اللہ تعالیٰ نے آیت
 وما کنتم تستہون ان یشہد علیکم سمیعکم خاسرین نازل فرمائی حاصل معنی
 آیت کے یہ ہیں کہ قیامت کے دن جب مشرکین اپنے شرک سے اور گنہگار لوگ
 اپنے گناہ سے الحاکم کریں گے تو اللہ تعالیٰ اون کے اعضاء سے اون کے برے

کاموں کی گواہی دلو ایسا اوسکا ذکر اوپر سے فرما کر اوس ذیل میں اللہ تعالیٰ فرمایا
 کہ یہ لوگ کچھ اسلئے قوی و فعلی گناہ مخفی طور پر نہیں کرتے کہ قیامت کے دن
 اعضا کی گواہی کا انکو خوف ہو بلکہ انکا عقیدہ تو یہ ہے کہ انسان کی طرح سب
 گناہ قوی و فعلی کو اللہ تعالیٰ ہی سنتا جاتا نہیں ہے پہر آگے فرمایا کہ اس طرح کے
 عقیدہ کے لوگ دوزخی ہیں حافظ ابن حجر نے اس شان نزول کی حدیث کی شرح
 میں ابن بطلال شارح بخاری کے قول کے حوالہ سے لکھا ہے کہ اس شان نزول نے
 آیات صفات میں قیاس صحیح اور قیاس فاسد کو الگ الگ کر دیا جس شخص نے یہ کہا تھا
 کہ ہم دوسرے کے سننے کے قابل پکار کر بات چیت کرینگے تو خدا تعالیٰ سینگا
 اوس نے اس قیاس پر ہر ایک بات کہی تھی کہ جس طرح مخلوق کا حال ہے کہ سننے کی
 قابل پکار کو کوئی بات کہے تو انسان سنتا ہے نہیں تو نہیں سنتا یہی حال خدا
 کی صفت سمیع ہونیکا ہوگا اس طرح کے قیاس کو نبیوالے کو خدا تعالیٰ نے بعقیدہ
 اور دوزخی فرمایا اور جس دوسرے شخص نے خدا تعالیٰ کی صفات کو صفات مخلوق
 جدا کر کے یہ کہا تھا کہ خدا سنتا ہے تو پکار کر کہنا اور چپکے سے کہنا سب کچھ
 سنتا ہے اوس کے کلام کو اللہ تعالیٰ نے آیتہ کے مضمون میں قابل منع قرار دیا
 عرض آیات صفات میں ظاہری معنی قائم رکھ کر تشبیہ سے پورے طور پر بچنا اور
 اور تشریح کو ماتہ سے ندینا بڑی چیز ہے حافظ ابن حجر نے فتح الباری شرح
 صحیح بخاری میں لکھا ہے کہ جو لوگ کہ صفت استوی علی العرش کو ظاہری معنی پر
 رکھتے ہیں انکے ہی دو گروہ ہیں ایک گروہ کا اعتقاد یہ ہے کہ صفات الہی کے
 ظاہری معنی سے ہی وہی مراد لینا ممکن ہے جو صفات مخلوق سے ممکن ہے

دوسرا گروہ یہ کہتا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ کی ذات مخلوق سے بالکل مباین ہے تو اس کے صفات بھی مخلوق کے صفات سے جدا ہیں کیونکہ موصوف کی صفات مناسبت حال موصوف کے ہونی چاہئیں حاصل کلام یہ ہے کہ جو کچھ آپ نے لکھا ہے وہ جو قرآن شریف اور حدیث شریف اور سلف صالح کے کلام اور عقیدہ کے موافق ہے اس واسطے میں آپ کے اوراق مسئلہ کو واپس کرتا ہوں اور کہیں آپ کے تحریر میں کچھ درست کرنے کا موقع نہیں دیکھتا ایک جگہ آیت اور ایک جگہ حدیث کا حوالہ بلا داخلہ کیا ہے جہاں میں نے نشان کر دیا ہے وہ حوالہ آپ خود درج فرما سکتے ہیں۔

آخر پر میں یہ کہتا ہوں کہ اللہ تعالیٰ آپ کو اجر دے آپ نے اس تحریر میں بڑی عجز اور جان فشانی فرمائی ہے زیادہ والسلام فقط

نقل خط اول جناب مولانا حکیم وکیل احمد صاحب سکندر پور جی اردو دعا التہا صوفیہ
 جناب مخدومی مکرمی جامع فضایل کمالات دام مجکم
 تسلیم۔ میں نے آپ کے اجزاء دیکھے سبحان اللہ سبحان اللہ مجھے معلوم نہیں کہ لنگس گورین رہ کر
 ایسے تحقیقات پر آپ کو کہاں سے عبور ہوا جزاک اللہ خیر الجزا اب کو تمام کر کے
 چھپوا دیجئے میں اردو میں اسکی دہوم دہامی تقریظ لکھ کے پیش کروں گا فقط۔

جناب مولوی صاحب مخدومی مکرمی دام مجدہ
 تسلیم۔ بقیہ حصہ کتاب کا میں نے دیکھا اصل یہ ہے کہ آپ نے مضامین کو ایسی ہیئت
 ساتھ لکھا ہے کہ سبحان اللہ بڑا نا فضول ہے۔ اور گہٹانے میں اصل مطلب
 فوت ہوتا ہے اس سال کو دیکھ کر میل بہت جی خوش ہوا۔ اور دل سے دعا نکلی۔
 اسکی تقریظ بہت چاہوں فقط۔

تقریظ چکیدہ خامرہ نمبرین شمارہ جناب لانا مولو حکیم دیکھ کر حیرت
سکندر پوری صانہ اللہ تعالیٰ عن الشرح العنوی والصورہ

زمانہ حال میں جو چل رہا ہے اس قدر خیالات میں آزاویں پہیل گئی ہے کہ ایسا عقیدہ
گھڑے جاتے ہیں کہ جبکہ اثر معاذ اللہ عظمت و شان کبریا کی پر پڑتا ہے کوئی خدا
العقیدہ باری تعالیٰ شانہ کے لئے حجت و لوازم حجت ثابت کرتا ہے۔ کوئی خام خیال
خود تعالیٰ غراسمہ کے جسمیت کا قائل ہو کے درپے ثبوت لوازم حجت ہے۔ کوئی
بالنحو لیا می خداوند قدس کے نسبت امکان کذب ظاہر کرتا ہے مگر اللہ ہے
مسلمانوں نے انکا تعقب کر کے نوک نہ مہیگا دیا اور ان کے حواس کو ایسا پریشان
کیا کہ ان لوگوں نے مقابلہ کا نام نہ لیا چنانچہ علامہ زمان صوفی باصفامولوی
حاجی صفدر حسین سلمہ اللہ والہ نے تنزیہ باری تعالیٰ شانہ میں جو بہ رسالہ تحریر
فرمایا ہے قابل دید ہے۔ میں نے اس رسالہ کو بہان تکے کیا حسب عقیدہ
سلف پایا۔ اس زمانہ میں ایسا بیطر سالہ لکھنا جناب مہرچ ہی کا کام ہے۔
اس میں شبہ نہیں کہ آپ نے اس تحریر میں اپنا بے بہا وقت صرف فرمایا اور اپنے
وسیع معلومات کا سکہ طالبین کے دلوں میں بٹایا۔ آپ کی محنت و بلند خیالی و
حسن عقیدت کا کیا کہنا ہے اللہ تعالیٰ اپنے لطف عیم سے اس محنت کو مقبول
فرمائے۔ اور رسالہ نادر سے مسلمانوں کو نفع پہونچائے۔ اور مصنف کو اجر خیر
عطا کرے آمین۔

تقریظ منظوم از خاطر غفر اللہ لہ و لوالدیہ

چہ جربستہ رقم قال اقولست مقام غورار باب عقول است۔

<p>اگر عقل سلیمت یا ور آید بود هر چند پیچیده مسائل بهر فالش قول صاف شافی است مولف علم دین را نور عین است چه ممکن بود این تردید بعبیب تقصیب چه دانش را حجاب است بسط از هر حل شد مدافع است کسی را اگر رسد از غیب تأمید شوی توحید کامل را چه طالب نهی بر طاق نیسان اگر تصب کند عقل سلیم از بستگی دل تو چون کند از تسلیم آنرا که این دولت نصیب خدا کرد</p>	<p>ترا قول مولف باور آید خوشا حل شدین مسائل بر است منکرین الزام کافی است عزیز از جهان من صفد است بود دست گزین تا میزد از غیب گر از انصاف بیی لاجواب است و نه چهل مرکب لا علاج است شناسد مغرور آن سر توحید شود تسویه بالشبه و آب کنی توحیه با و چه تعجب کنی غور صحیح آن را پذیری تو منت کن خدای حل نشان را ترا توحید کامل او عطا کرد</p>
<p>رستم زده نامه خاطر گهر بار بدیهی سال او ایضاح الاسرار ص ۱۴۱</p>	

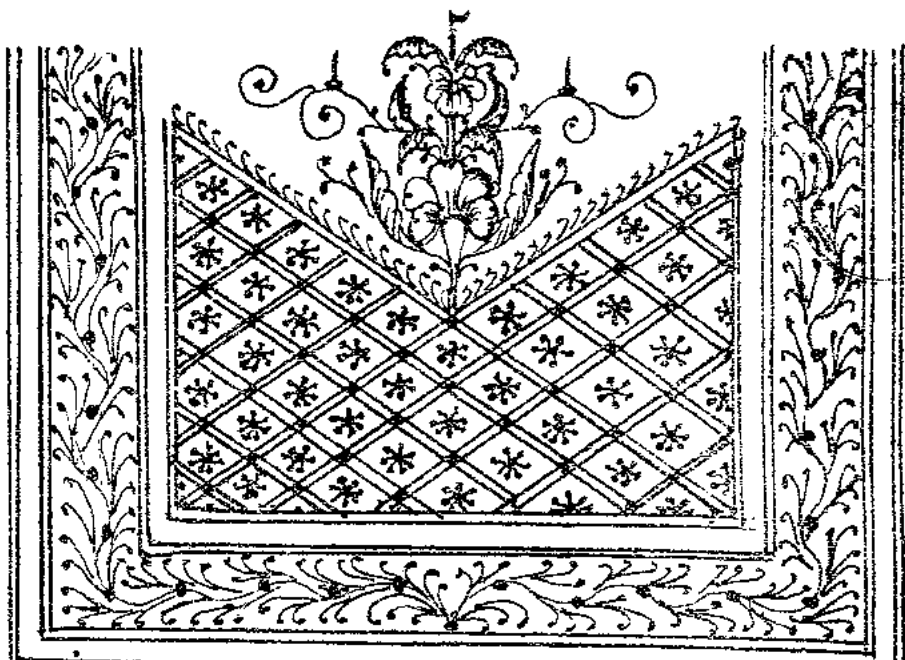
الَّذِينَ يَصِفُونَ لَهُ الْبُغَا وَالْبُغَا
فَأَمَّا قَوْلُهُ مَا شَأْنُهُ الْقَنَّةُ تَأَفُّفٌ

أَمْرٌ لِلَّذِينَ سَأَلُوا قَوْلَهُ لِيُؤْتِيَ الْبُغَا بِالْبُغَا

تَوْجِيهِ التَّزْيِيهِ
تَكْمِلَةُ
التَّزْيِيهِ فِي التَّشْبِيهِ

مُصَنَّفُهُ مُحَمَّدٌ صَفَرِي حَقَّقَ الشَّرْحَ عَلَيْهِ الرِّبِّيُّ مَطْبُوعٌ فِي مَكْتَبَةِ رِجَالِ دِارِ طَبْعِ شَدِّ

بَعْلُ اللَّهِ يَقُولُونَ رَبُّنَا
وَمَا نَأْتِيهِ إِلَّا بِالْأَلْفِ أَمْثَلِ مِنْ



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله نستعينه ونصلو ونسلم على ائمه وصحبه اجمعين
 بعد حمد و صلوة بنده مملو الشين محمد صفدر حسين صقل الله عن قلبه الربن ابن حاج مولوی
 محمد محی الدین صاحب المتخلص بہ خاطر قادری امداد الہی - میوری - عرض کرتا ہے
 کہ بتاریخ ۲۵ ماہ ذی الحجہ ۱۳۳۲ ہجری نبوی کو جب میں مستقر تھا وہی انگلوں سے
 بہ تقریب دورہ بمقام شورا پور پونچا تو مولوی محمد عبدالقادر صاحب پیارم ٹی کے
 چند رسالے یعنی فائدہ جدیدہ اور المقالة المفسرۃ لفضل المجسمہ اور رسالہ تشریح
 بر مجسم عینہ اور تکتیب المبتدی فی قولہ التبری عن افتراء المفقری اور تہوہ ایمان
 از آسیب نایبان شیطان وغیرہ میرے لفظ سے گزرے۔

مولوی صاحب صوفی نے ان جملہ سالون میں صرف دو امر کے

ثبوت پر بہت بڑا زور دیا ہے اولاً یہ کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش الفضالی ہے یعنی اللہ تعالیٰ اور عرش کے درمیان فاصلہ و مسافت نکالتی ہے۔ ثانیاً یہ کہ عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قرب و معیت علمی ہے ذاتی نہیں بلکہ اس فوقیت الفضالی کے منکر اور قسرت و معیت ذاتی کے مفکر کو کافر ٹھہرانے میں نہایت اصرار فرمایا ہے۔

قبل اسکے کہ اس بارہ میں کچھ میں عرض کروں اولاً میں مولوی صاحب کی اوس لیاقت و فضیلت کو قبول کرتا ہوں جسکا اظہار انہوں نے جا بجا کیا ہے اور اس کے ساتھ میں اپنی بے بضاعتی اور کم علمی کا اقرار بھی کرتا ہوں اور اس امر کے اظہار سے میری یہ غرض ہے کہ اون ہر دو امور مسلمہ مولوی صاحب کے نسبت جسکا ذکر میں اوپر کر چکا ہوں جو کچھ میں اپنا عقیدہ بیان کروں گا اور اوسکا ثبوت دوں گا اوس سے کی طرح کی نکتہ جینی یا اعتراض یا اپنی اظہار لیاقت معصود نہیں ہے بلکہ اس امر حق کے اظہار سے میری اصلی غرض صرف اس قدر ہے کہ ان جملہ دلائل کو میرے بغور ملاحظہ فرمائیں بعد پھر اختیار ہے کہ چاہیں اسکو قبول فرما دیں یا انکار کریں۔

میں سچے دل سے مولوی موصوف کو اس امر کا بھی یقین دلاتا ہوں کہ اس میری مختصر گزارش سے ہرگز یہ غرض نہیں ہے کہ کسی طرح مباحثہ کی بنیاد قائم ہو یا باہمی رد و قبح کی سلسلہ منبانی کی جائے اگرچہ میں خیال کرتا ہوں کہ غالباً مولوی صاحب موصوف کا علمی جوش خاموش رہنے نہ بگا

گرافوس ہے کہ محمد بن وہ جوش و خروش ہی نہیں ہے جو کریم مولوی صاحب کے خدمت میں کچھ عرض کر سکوں کیونکہ اولاً تو محمد بن نہ وہ مادہ اور نہ اس کا سوا دُعا ثانیاً ملازمت کی پابندی اور اشغال دنیویہ سے اس قدر کم خدمت ہوں کہ جعفر بن اسوقت لکھ رہا ہوں وہ خود میں اپنے حوصلہ سے زیادہ کام کر رہا ہوں۔

مولوی صاحب موصوف کے بعض رسائل مثل ضبہ شدید وغیرہ کو دیکھنے سے معلوم ہوتا ہے کہ انہوں نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے نفی مکان اور آیات صفات کو اون کے ظاہری معنوں پر جاری کر کے عدم جواز کے ثبوت میں اور بھی کچھ رسالے لکھے ہیں گواہی تمام رسائل کے دیکھنے کل مجھے اتفاق ہوا کہ بعض رسائل میں جعفر دلائل اپنے مقابل کے جواب میں انہوں نے بیان فرمایا ہے اس کے ساتھ ہی اتفاق ہے چنانچہ میں نے ہی ایک رسالہ التثبیہ لکھا ہے جس میں اکثر وہی بحثیں ہیں جن کے رد کرنا ذکر مولوی صاحب نے اپنے رسائل میں فرمایا ہے۔

مولوی صاحب نے اوس ذات سطلق کا جو لامکانی ہونا بیان فرمایا ہے بیشک حق ہے اوس لامکانی کو مکان کا ثبوت اس لئے کہ جسے کہ مکان جسم کا لازم ہے لہذا جسم کو مکان کی حاجت ہے اور حق سبحانہ تعالیٰ کو جسم نہیں ہے لہذا اس کو مکان کی حاجت نہیں ان شاء اللہ تعالیٰ عن العالمین جن کو کون نے ان شاء اللہ فوق ذلک سے حق سبحانہ تعالیٰ کو بالذات فوق عرش ٹھہرا کر جہت مکانی ثابت کیا ہے یا حدیث وھو مکانہ

سے عرش کو اوس ذات مطلق کا مکان و قرار گاہ ٹھہرایا ہے اوسکی مخالفت میں جو بقا کو
ساتھ نہجے بھی اتفاق ہے کیونکہ اوس ذات مطلق سے مکان کی نفی اور مکان کے
ثبوت پر بہت قوی دلائل عقلیہ و براین عقلیہ موجود ہیں بلکہ بقول مولوی صاحب جن
دلائل سے انہوں نے خداوند تعالیٰ کی فوقیت مکانی عرش پر ثابت کرنا چاہی ہے
اوہنیں دلائل سے فوقیت لامکانی ثابت ہو جاتی ہے لیکن مولوی صاحب دراونے
مقابل کے مناظرہ میں ایک تیسرا پہلو پیدا ہو گیا ہے جو پھر معروض بحث میں رہتا ہے
یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کے نسبت مولوی صاحب کو اپنے مقابل کے
ساتھ اتفاق ہے اور صرف اوسکی کیفیت اتصال و انفصال میں اختلاف ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ مولوی صاحب کا خیال یہ ہے کہ اپنا مقابل
الرحمن علی العرش استوی باخرا اللہ فوق ذلك سے استقرار مکانی یا فوقیت انصالی مراد لینا
چاہتا ہے جس سے حق سبحانہ تعالیٰ کا اپنے ایک فوق عرش پر متقدم و محاس ہونا لازم
آئے جو بہر حال ادا ہوتا ہے۔ لہذا مولوی صاحب اس فوقیت انصالی کی جو لازم
مکانیت ہے نفی کر کے حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت علی العرش کو انصالی ثابت نہیں
اور فرماتے ہیں کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہی ہیں ایک فوق انصالی عرش سے لگے رہنے کی
دوسرے فوق انصالی جو اس عرش سے جدا اور پرے رہنے کی اور ان ہر دو اقسام فوق کا
ماخذ چراغ ہدایت کا یہ قول بتلاتے ہیں کہ لفظ فوق کا دو معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے
ایک تو جہت کے معنی میں جو اوپر کا جہت ہے مقابلے میں تختہ کے یہ معنی خدا علی العرش
بہ نسبت لگتا ہی نہیں کیونکہ وہ منزہ و برتر ہے اس عرش سے کہ کوئی جہت و مکان ہو سکے
احاطہ کرے اور کیا محمود و معطا و مغرور ہو جاوے قلے اللہ عن ذلک علو اکبر

دوسرے برتر کے معنی میں یعنی بالاتر داخل بیان رہنا الخ۔ نظر بران مولوی صاحب نے یہ
دعویٰ کیا ہے کہ جہاں حدیثوں وغیرہ میں اللہ کے لئے فوق العرش یا علی العرش
ایا ہے وہ فوق الفضالی کے معنی سے ہی آیا ہے۔ انتہا۔

بیان اولیہ امر تحقیق طلب ہے کہ آیا یہ بیان کہ حقیقی معنی فوقیت کے دو ہیں
ایک الفضالی دوسری انفصالی کیا ہے واضح ہے کہ چونکہ یہاں مولوی صاحب نے
لفظ فوق کے معنی کو اتصال و انفصال و دوہی کیفیت کے ساتھ صر کر ڈالا ہے اور یہ
صرح پرانے کے جس قول سے اخذ کیا ہے وہ خود اس بیان کی ناعد سے سبک
ہے کیونکہ صاحب پرانے کے یہاں یہی لفظ فوق کر حقیقت معنی میں بیان کیا ہے
جو تحت و بالا و مکانون کے باہمی مقابلہ میں پایا جاتا ہے جسکو فوقیت مکانی بھی کہتے
ہیں دوسرے معنی فرق کے برتر لایا ہے جس میں جہت و مکان پایا نہیں جانا جسکو دوسرے
لفظوں میں فوقیت ربی کہتے ہیں چنانچہ امام غزالی الجامع العوام کے پانچویں و طیف میں
فرماتے ہیں فانہ ان ظہری وضع اللسان ان الفوق لا یحتمل الا فوقیۃ المسکات
او فوقیۃ الرتبة وقد بطل فوقیۃ المسکان لمعرفۃ التقادیس فلم یبق الا فوقیۃ
الرتبة كما یقال السید فوق العبد و التزوج فوق الزوجة و السلطان
فوق الوزير فاللہ فوق عبادہ بهذا المعنی و هذا کالمقطوع بہ فی لفظ الفوق و
انہ لا یستعمل فی لسان العرب الا فی ہذا بن المعنین حاصل ترجمہ اسکا یہ ہے
کہ وضع لغت سے ظاہر ہے کہ فوق کے دو ہی احتمال ہیں فوقیت مکان یا فوقیت
رتبہ۔ بلاشبہ حق تعالیٰ کے تقدس کی معرفت سے فوقیت مکانی باطل ہوئی تو
اب فوقیت ربی ہے باقی و ثابت رہی جیسا کہ کہتے ہیں کہ انا خادم سے فوق ہر

اور شوہر سوئی پر فوقیت رکھتا ہے اور بادشاہ کو وزیر پر فوقیت ہے پس اللہ بھی اپنے بندوں پر فوق اسے ہے۔ اور لفظ فوق میں گویا ہم معنی قطعی اور یقینی ہو گئے اور زبان عربی میں فوق انہیں دو معنوں میں استعمال ہے فقط۔

بیان بالا سے متفق ہو کہ لفظ فوق کے دو ہی معنی ہیں ایک فوقیت مکانی دوسری فوقیت ربی لیکن فوقیت مکانی کے بھی دو ہی صورتیں ہیں یا الفضالی ہوگی یا الفضالی اور فوقیت الفضالی جیسے کہ سلطان تخت پر ہے یا ہم زمین پر ہیں اسی معنی کی برہم سے مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ سے فوقیت الفضالی علی العرش کی نفی کی ہے کیونکہ اس فوقیت الفضالی کی صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر ہر مقرر یا اذ کے ساتھ ماس لازم آتا ہے اور یہ سب لوازم جسمیہ ہیں تعالیٰ اللہ عن ذلک علو اکبر اور فوقیت الفضالی جیسے کہ بتا رہے اور پر آسمان ہے یا آسمانوں پر عرش ہے لیکن مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کو اسی معنی سے علی العرش تصور کرنے میں حالانکہ یہ فوقیت ہی مکانی ہے چنانچہ خود مولوی صاحب نے لفظ فوق کی معنی میں انفصال کا ثبوت آیت کریمہ وبنینا فوقکم سبعاً لشداداً سے جو نکالا ہے یا حدیث و السماء التي فوقكم سے استدلال کیا ہے یہ خود مکانی فوقیت اور جسی انفصال کی مثالیں ہیں جنہیں جیت مکانی لازمی ہے خدا کی ذات پاک اور اسکی فوقیت ذاتی ان اجسام کے ذوات اور اسکی فوقیت سے جنہیں جیت و فصل و تبد مکانی پایا جاتا ہے منز و معدس ہے۔

(۱) مولوی صاحب نے اپنے مقابل پر حق تعالیٰ کے نسبتاً توازن و اول و ہر اولہ وغیرہ کے ظاہری معنی لینے پر سخت اعتراضات کیے ہیں کیونکہ یہ معنی کسی کیفیت سے

متصف ہیں تو پھر نہ معلوم ہو کہ مولوی صاحب موصوفے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت اس فوقیت انفصالی کے ظاہر معنی کا اطلاق حسین بعد و مسافت مکانی جو لوازم جسمیہ میں کہے جائیں سمجھا اور درکار کہا حالانکہ یہ صفت فوقیت کی مثل استوار و نزول کے تشابہ ہے چنانچہ ملا علی قاری نے شرح قصیدہ بدایہ الامالی میں سے و رب العرش فوق العرش لکن کے تحت میں یہ لکھا ہے کہ و کذا اکتل ما ورد من الآیات و الاحادیث المتشابهات من ذکر الید والعین والوجه ونحوها من الصفات ومنه لفظ الفوق انتہا ابو طیح امام بیہقی رضی اللہ علیہ نے ابنی تفسیر القان کے ۲۴ نوع فصل تشابہات صفات میں ذکر کیا ہے کہ استوار و فوق و قرب و سمیت وغیرہ صفات تشابہات ہیں فقط الحاصل فوقیت انفصالی دو مکانوں کے درمیان ہی محقق ہوگی اور مکان جسم کا لازم ہے لہذا فصل وجہ مکانی دو جسموں کے ہی درمیان ہائے جائینگے حالانکہ مولوی صاحب اس ذات مطلق سے جسم و لوازم جسم کی نفی کرتے ہیں اور اس ذات غیبیہ محدود کو لامکانی بھی ٹھراتے ہیں اور باوجود اس نفی مکان کے پھر فصل بہت مکانی بھی ثابت کرتے ہیں۔

(۲) تا وقتیکہ حق سبحانہ تعالیٰ سے فصل و بعد مکانی کی کبلی نفی ہو تو پھر عرش برحق سبحانہ تعالیٰ کی صرف فوقیت انفصالی کے نفی سے تنزیہ تام رب الانام کی ہرگز حاصل نہیں ہوتی کیونکہ فوقیت انفصالی بھی فوقیت مکانی ہی میں داخل ہے اسلئے امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ نے فقہ الکبریٰ میں نفی کی ہے خالق و مخلوق کے درمیان سے مسافت یعنی فصل مکانی کی اور اس قول کی شرح میں ملا علی قاری نے نفی کی ہے اللہ تعالیٰ کی ذات پاک سے نسبت انفصال و نسبت الفضال کی اور کہلے ابن جری

تفسیر میں اپنے قطع مسافت کی خاص ہے اجسام کے ساتھ اور اللہ تعالیٰ پاک ہے اس سے اور کہا ابن حجر مکی نے مخفہ میں اللہ تعالیٰ سے نفی کیا ہے اجماع امت نے اتصال بالعالم یعنی عالم سے لگے رہنے کی ادا انفعال عن العالم یعنی عالم سے جدا اور پرے رہنے کی اور کہا ہے امام ربانی کے مکتوب (۱۴۰۳) جلد سوم میں نہیں ہے اتصال بالفضال کی گنجائش بارگاہ اہلبیت میں چنانچہ اصل از قوال آئیدہ بر محل نفی کئے جاوے گئے۔

(۳۲) پس اس صورت میں حق سبحانہ تعالیٰ کو عرش کے چوتھے ٹہر کر عرش و لامکان کے درمیان فصل کا ثابت کرنا گویا لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ اس ذات لامکانی (غلا) اور مکانی (عرش) کے فی باہین فصل و مسافت مکانی اور بیوقوف ثابت ہوگی کہ لامکان کو بھی قائم مقام مکان فرض کر لین یعنی جتنا عرش کو تخت اور اس کے منافی اور بر کے جہت میں لامکان نام کی کوئی جگہ نہ ٹھہرائیں تب تک ان دونوں کے درمیان فصل و مسافت مکانی کا ثبوت ہی محال ہے کیونکہ فصل و بعد مکانی دو عدد سے محدود ہوتا ہے اور یہی مکانی خاصیت ہے کہ وہ مکان کو حد لازم ہے لہذا لامکان ہی مکان ہو جائیگا کیونکہ عرش و لامکان کے درمیان فصل مکانی کے تحت کی حد عرش ہوگا اور اوپر کے جہت کی حد لامکان ٹھہر جائیگا اس لامکان میں حد و جہت مکانی ثابت ہوگی تو وہ بھی مکان ہی کہلاوے گا لان الجذات یعنی الطرفان والنهاية وقوامن خواص المقادیر۔ یعنی اس لئے کہ حد بمعنی طرفہ و نہایت کے خواص سے اجسام کے ہے لہذا امام شافعی رحمہ اللہ نے کہا ہے کہ حرام علی العقول ان تمثل الله تعالى وعلى الاولیاء کم ان تمثل یعنی اپنے عقول سے اللہ تعالیٰ کا مثل اور اپنے وہیوں سے اولیاء کو حاکم اور حاکم سے (۳۳) درحالیکہ عرش و لامکان کے درمیان فصل و بعد مکانی فرض کیا جائے

قوان و دولان کے درمیان فاصلہ کا نام مکان ہی ہوگا کیونکہ یہ جگہ عرش و مکان سے محدود ہے تو پھر عرش کے اوپر اور ایک مکان بھی ثابت ہو جاویگا اور اس مکان کے متصل لامکان کو مانا ہوگا تو پھر حق سبحانہ تعالیٰ کی وہی فوقیت انصافی اس مکان کے ساتھ ثابت ہو جائیگی جسکی نفی مکان عرش سے کی گئی تھی۔

(۵) اگر یہ کہا جائے کہ لامکان میں مکانیت ہی نہیں ہے تو یہ جہت و فصل و بوجہ مکانی بھی ثابت ہوگا تو اس لامکان سے فوقیت انصافی و انصافی مکان کی بھی نفی ہو جائیگی کیونکہ یہ امر یہ بھی ہے کہ مکان مخلوق ہے اور مکانون کے خلوق کے ساتھ ہی فصل و بعد و جہت مکانی بھی مخلوق ہو جائے گی کیونکہ فصل و بعد و جہت وغیرہ یہ سب اوصاف جو خواص و لوازم جسمیں دو مکانون کے مابین نسبتوں کے نام ہیں اور یہ نسبتیں دو مکانون و دو جسموں کے مقابلہ ہی میں ہوتے ہیں اور یہ (۶) مولوی صاحب عمدة المقالات میں فرماتے ہیں جبکہ حاصل یہ ہے کہ حق سبحانہ کی ذات مطلبی سے تجرید و جہت کی نفی کرنا حق سبحانہ تعالیٰ کے فوق عرش لامکانین ہوئی کی سنانی نہیں ہے کیونکہ لامکان میں تجرید و جہت نہیں ہے انتہی میں کہ یہ قول مولوی صاحب کا اسی صورت میں صحیح ہو سکتا ہے جبکہ لامکان میں جہت انصافی کی نسبت مکانی کو داخل نہیں لیکن مولوی صاحب نے اس ذات مطلقہ کو ایسا ہی فرمائی نامکان میں مفید کر دیا ہے جو مکان عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی واقع ہے اور مرکز عرش کو در و دراز فاصلہ سے دائرہ کے طرح گھیرا ہوا ہے تو یہ ہے کہ ایسے لامکان میں جہت مکانی لازم ہوگی کیونکہ مکان عرش کا جہت تحت ارض کے مقابلہ میں جہت فوق فاصلہ مکانی پر ہے اور اس طرح جہت تحت عرش کے

مقابلہ میں لامکان بہت فوق فاصلہ مکانی پر واقع ہے تو بالضرور اس لامکان میں جہت کی ثابت ہوگی کیونکہ یہ جہت فوق کی بمقابلہ تحت کے واقع ہے اور جبکہ یہ لامکان بفاصلہ مکانی محیط عرش ہے تو اس لامکان کی شکل مثل عرش کے کر دی ہوگی تو تجر لازم آگیا جبکہ اس مفروض لامکان میں جہت و تجر پایا گیا تو دراصل یہ لامکان - مکان ہی ہوا اور اللہ تعالیٰ کی ذات متعلق اس قید مکان و تجر جہت سے منزہ و مقدس ہے۔

(۷) اگر اللہ تعالیٰ کا لامکان عرش کے اوپر فاصلہ پر واقع ہے تو مقام عرش کا بھی فرق عرش فاصلہ پر واقع ہوگا کیونکہ حدیث شیخ میں وارد ہے کہ قبل از خلق کے کئی سماوات کا بننا تھا اور یہ کیا عرش کو بانی پر پس اس صورت میں لامکان کے تحت میں ہوا کا ہونا ثابت ہے حالانکہ حدیث میں ما تحتہ ہوا واقع ہے۔

(۸) در صورتیکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی لامکان میں عرش کے اوپر فاصلہ پر ہے تو واللہ من وراہم محیط کا پہر کیا معنی ہوگا نفیر عزیزی میں اسکی تفسیر یوں ہے کہ اللہ تعالیٰ از پیش و پس ایشان محیط است یعنی اللہ تعالیٰ اون کافرون کے آگے اور پیچھے سے احاطہ کیا ہوا ہے۔ تفسیر کبیر میں بھی یہی معنی ہیں پس اس صورت میں لامکان کا مقام تو زمین کے اوپر ہی ہوا کیونکہ اون کافرون کا قیام بھی زمین پر ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات اونکے اطراف سے احاطہ کی ہوئی ہے یا اگر یہ کہ عرش زمین کے اطراف بعد مسافت کے ساتھ محیط ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات پاک لامکان میں ہے اور لامکان عرش کے اطراف سے فاصلہ کے ساتھ احاطہ کیا ہوا ہے تو اس لامکان کی شکل بھی مثل عرش و سہل کے گول ہوگی چونکہ عرش و سہل اس کر دی شان احاطہ کیونکہ مکان کہلانے میں تو ظاہر ہے کہ عرش کے اوپر کا کر دی جو وہ لامکان ہے بالضرور

مکان ہی ہوگا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت کی شان بھی کرومی ہو جاوے گی
تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

(۹) یا اگر ذاتِ مطہر حق سبحانہ تعالیٰ کی فوق عرش لامکان میں ہی مفید ہے تو
پھر علی الارض موسیٰ علی نبیا وعلیہم السلام کو یا موسیٰ انا اللہ رب العالمین کہنا
اور عرش پر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ دینی قتل کی کا واقع ہونا غیر صحیح
اور منصوصات شرعی مثل آیات عموم معیت و احاطت و اطلاقیست
ذاتی کا انکار لازم آئیگا۔

(۱۰) جبکہ حسب غدیہ مولوی صاحب لامکان اور عرش کے درمیان فصل مسافت مکانی
واقع ہے تو حدیث صحیح فحو عندہ فوق العرش تنفق علیہ کا مفہوم صحیح مخالف مفہوم مولوی صاحب
ثابت ہوگا کیونکہ اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ نوح محفوظ اللہ تعالیٰ
کے نزدیک فوق عرش ہے اور یہ فوقیت اور قربت اللہ تعالیٰ کی عرش اور لوح محفوظ
کے ساتھ ذاتی ہے کیونکہ عندہ کی ضمیر کا مرجع راستہ ہے لیکن مولوی صاحب نے
اللہ تعالیٰ کی ذات کو عرش پر بقویت الفضالی لامکان میں مانا ہے تو بمصادیق اس
حدیث کے لوح محفوظ کو بھی لامکان میں مانا پڑیگا اور یہ خلاف دعویٰ ہوگا یا اگر عرش پر
لوح محفوظ کی فوقیت کو انضالی اور اللہ تعالیٰ کے کی فوقیت کو انضالی فرض کریں تو یہ
تفریق محض قیاسی اور فرضی ہوگی اور کوئی دلیل اس پر قائم ہو سکیگی اور اس تاویل کے بعد
بھی تفریہ تام رب الانام کی حاصل نہ ہو سکیگی کیونکہ انضالی و انضالی یہ دونوں فوقیت
مکانی ہیں قطع نظر اسکے عرش پر اللہ تعالیٰ اور لوح محفوظ کی فوقیت کو انضالی و انضالی
فرض کریں تو یہ فرض کرنا لفظ حدیث عندہ کا متافی ہوگا اور قیاس جو بعض کے متافی

منافی ہے صحیح ہوگا۔

(۱۱) اور نیز حدیث شیخ اوعال و حدیث دلولو انکو و لیتیم سے بھی لامکان عرش کے درمیانی فصل مکان کی نفی ہو جاتی ہے کیونکہ حدیث ولومین آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم ذر زمین سے آسمان اور پہر ہر ایک آسمان سے دو سکر آسمانوں بیان تک کے ساتوں آسمانوں اور عرش کے فیما بین مکانوں کے فاصلہ کو بتفصیل بتلایا ہے اور فوق عرش سے لامکان کا فاصلہ نہیں آیا ہے علی ہذا حدیث اوعال میں بھی از فرش تا عرش اور درمیانی تمام مکانات مساوات کی فوقیت الفضائی کا ذکر آیا ہے اور بالاس عرش ثلثہ اللہ فوق ذلک فرمایا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ بالاس عرش کو بھی مکان نہیں ہے کیونکہ اگر عرش و لامکان کے درمیان فصل مکانی ہوتا جیسا کہ مولوی صاحب کا گمان ہے تو بالضرور اسکی مسافت درمیانی کا ذکر بھی ان دونوں حدیثوں میں ہونا چاہیے کہ تخت عرش کے مکانوں کے درمیانی مسافت کا ذکر بالتفصیل آیا ہے جبکہ زمین سے عرش تک کے مکانوں کی مسافت کا ذکر بالتفصیل کر کے بالاس عرش کسی مکان کا ذکر ہی نہیں ہوا ہے بلکہ صرف غم اللہ فوق ذلک پر کلام کو ختم فرمادیا ہے تو ظاہر ہے کہ فوق عرش کوئی مکان ہی نہیں ہے و اذا حق سبحانه تعالیٰ کے لئے مکان ثابت ہوگا اور یہ باطل ہے کہ اقال البیہقی فی کتاب الاسماء والصفات انہ تعالیٰ لامکان للہ یعنی یہی نے کہا کہ اللہ تعالیٰ کے لئے کوئی مکان نہیں ہے۔

(۱۲) عن انس ابن مالک رضی اللہ عنہ فان قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ و آلہ وسلم فی قول اللہ عز وجل وجہ یومئذناضرة الی ربہا ناظرۃ قال ینظر من

الیٰ ربہم بلا کیفیۃ ولا حدا محلا ود ولا صفۃ معلومۃ اخرجه ابن
 مردویہ کذا فی نفسہ الدلائل المنشور یعنی ابن بن مالک نے کہا کہ فرمایا رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وسلم نے قول میں اللہ تعالیٰ کے کئے ہوئے اوس دن تازہ ہو گئے
 جو دیکھنے والے ہیں طرف اپنے رب کے اور فرمایا کہ دیکھنے کے اپنے رب کو بلا کیفیۃ کے
 اور بغیر حد کے جو محدود کرے اور نہ کسی خاص صفت معلومہ پر افراج کیا اس حدیث کو
 ابن مردویہ نے اور اس طرح ہے تفسیر رد النثر میں انہی میں اس حدیث سے ثابت
 ہوا کہ اللہ تعالیٰ اور بندہ کے درمیان فضل مکانی نہیں ہے دران حالیکہ اللہ تعالیٰ
 عرش کے اوپر لامکان میں ہوا اور اوس لامکان اور عرش کے درمیان انفضال
 مکانی فرض کریں تو اوس ذات مطلق کو حد لازم آجائگی اور ذات مطلق بجمہت
 فوقیت انفصالی محدود ہو جائیگی اور یہ فی الغیب ہے اس حدیث کے کہ جس سے
 اوس ذات مطلق سے اس فوقیت انفصالی کی تردید ہو جاتی ہے کما قال
 القرطبی فی الذکر تعلیل الرویۃ جہۃ الفوق خرق الاجماع اہل السنۃ
 من الحدیثین والفقہاء وغیرہم بان اللہ تعالیٰ ہر ی کافی مکان ولا
 علی جہۃ من مقابله او اتصال شعاع او ثبوت مسافتہ بین الرای والمرئی
 یعنی جیسا کہ کہا قرطبی نے تذکرہ میں۔ یعنی کرنا رویت کا جہت فوق میں انفضال
 یا اتصال توڑنا ہے اجماع اہل سنت کو جس میں محدثین و فقہاء وغیرہم ہیں کہ بلاشبہ
 اللہ تعالیٰ کی رویت ہوگی نہیں ہے وہ رویت مکانی یا جہتی جو اس سے
 ہو یا اتصال شعاع کا یا ثبوت مسافت کا درمیان دیکھنے والے و خدا کے اتہا میں
 اس مسافت درمیان رای و مرئی کی نفی سے فوقیت انفصالی کی بھی نفی ہو گئی۔

وقال السهيلي لا يستحيل وصفه تعالى بالثبوت على معنى الذي يليق بجلاله
 لا على المعنى الذي يسبق الى الفهم من التخصيد الذي يفيض الى التشبيه
 يعني کہا سہیلی نے کہ نہیں ہے محال وصف اس خاصے کا سہیلی نے معنی کے
 ساتھ جو یاقین ہوں اس کے جلال کے نہ سہیلی نے معنی کے ساتھ جو سہیلی نے
 فہم کے بمعنی محدود ہو سکے جو پہونچا ہے ہیں بنیہ کو انتہی پس اس واسطے کہ
 فو قیہ انفضالی جسکو مولوی صاحب کے فہم نے تجویز کی ہے وہ عین ثبوت اور تشبیہ
 لہذا باطل ہے اور فرمایا ہے علی کرم اللہ وجہہ نے جواب میں رسالت یہود کے بھی آنہ
 وتعالى عن تكليف من زعم ان الحناء محمد ود فقد جعل الحق المعبود ومن
 ذكر ان الاماكن به تحيط لزم منه الحيرة والخلط بل هو الخبط بكل مكان
 یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کی کیفیت سے اس شخص کے جو علم کرے
 اس بات کا کہ ہمارا معبود محدود (یعنی خاص کسی ایک جہت میں ہے) پس وہ بخلاف
 معبود کو اور جس نے فکر کیا اس بات کا کہ مکان اسکو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی
 اسکو حیرت اور گڑبڑ بلکہ وہی محیط ہے سب مکانات کو الخ اخراج کیا اسکو ابونعیم نے
 حلیۃ الاولیاء میں محمد بن یحییٰ سے اور اسے نعمان بن سعد سے پس اس ارشاد مقصود
 سے جہت مکان کی نفی ہو جاتی ہے اور قابل جہت کی حیثیت اور اپنے خالق کی عدم
 منفی ثابت ہوتی ہے دروی البیہقی فی کتاب الاسماء عن ابی داود وقال کان
 سفیان الثوری وشعبة وحماد بن زید وحماد بن سلمة وشريك وابوعوانة
 لا یحدون ولا یشبہون ولا یملون الخ وقال ابوداؤد وهو قولنا یعنی روایت
 کی امام بیہقی نے کتاب الاسماء میں ابوداؤد سے کہا کہ نخع سفیان الثوری اور شعبہ اور

حماد بن زید اور حماد بن سنان اور ابو حواریہ بنین حد کرتے اور نہ تشبیہ ہے اور
 نہ تمثیل دینے تھے الخ اور کہا ابو داؤد نے ہی قول ہے ہمارا فقط پس ان حضرات سلف
 صالح کا ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے حد کی تنزیہ کرنا دلائل کے لئے جہت فوقیت الفضالی و
 انفصالی دونوں کی نفی پر کیونکہ حد اور جہت خاصیت سے جسم و مکان کے ہے اور رسالہ
 وصیت میں کہا ہے انا م ابو حنیفہ رضی اللہ تعالیٰ عنہ نے من حصہ اللہ تعالیٰ
 فی الجہۃ الفوقیۃ او الشیخۃ فلما کفر یعنی جسے حصر کیا خدا کو جہت فوق یا تحت کے
 پر تحقیق مردہ کا نہ ہوا فلما کفر کی یہ ہے کہ جہت کی قید مکان کو ثابت کرتی ہے اور
 مکان جسم کا لازم ہے اور محققین حنیفہ سے کہا ہے امام طحاوی نے اپنے عقیدہ میں
 کہ عقیدہ اہل سنت و جماعت کا اوپر مذہب فقہائے ابو حنیفہ و ابو یوسف و محمد رحمۃ اللہ علیہم
 کے یہ ہے تعالیٰ اللہ عز وجل عن الحد و الغایات یعنی برزخ اللہ بزرگ
 حد و نہایت سے الخ کیونکہ حد و نہایت خاصیت مکان و جسم کی ہے اور کہا ہے امام
 ابن ہمام نے مسایرہ میں انہ تعالیٰ لیس تختصا لجہۃ یعنی یہ تحقیق وہ تعالیٰ بنین
 مختص ہے کسی جہت کے ساتھ جس سے ثابت ہوا کہ اس ذات پاک کے لئے فوقیت
 انفصالی کے جہت کی قید و تخصیص بھی باطل ہے اور نفی نے عذرہ العقاید میں کہا ہے کہ
 و لیس بذی جہۃ یعنی بنین ہے وہ جہت والا اور محققین مالکیہ سے ابن فورک نے
 کہا ان اللہ تعالیٰ لیس بجسم ولا جہۃ ولا محدود یعنی بیشک اللہ تعالیٰ بنین
 ہے جسم اور جہت میں ہے اور نہ محدود ہے اور کہا سنوسی نے شرح عقاید میں
 اپنے ولہ یقل بالجہۃ من اهل السنة و اما قال طایفۃ من المبدعۃ و هم المشوۃ
 و الکلامیۃ یعنی بنین کہا جہت کے ساتھ کسی اہل سنت نے مگر ایک گروہ بدعتی اور

وہ حثویہ اور کرامیہ میں اور دوسری الکی نے عاشیہ میں ام البرہین کے کہا ہے کہ
 قوله او يكون هو في جهة الجرم بان يكون عن يمين الجرم كالعرش مثلا او شماله
 او فوقه او تحته او امامه او خلفه لان الحلول في الجهات لا يعلم الا للجرم
 فلما ذكر استحالة الجريمة عليه نقل في ذكر استحالة لوانرها وقال وكذا
 يستحيل الحلول في المكان لا على الله وامر بان يكون فوق العرش او في السماء
 یعنی تول او سکا یہ ہے کہ ہووے وہ جہت میں کسی جرم کے اس طرح ہر کہ ہووے
 یہ ہے طرف سے مثلا عرش کے یا بائیں طرف اوکے یا اوپر اور نیچے اوکے با آگے
 اور پیچھے اوکے سوا سوا کہ حلول جہات میں نہیں بجا مانا اگر واسطے جرم کے پس
 جبکہ ذکر کیا محال ہونا جرم کا یعنی جسم کا او پر اللہ تعالیٰ کے تو ذکر کیا محال ہونا لازم
 جسمیت کا اور کہا اس طرح محال ہے حلول مکان میں نہ دوا می اس طرح کہ ہوا عرش کے
 او پر یا آسمان میں انتہی۔ اس سے ثابت ہوا کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت
 عرش و سما و برالغالی یا انفصالی نہیں ہے کیونکہ یہ تمام خواص جی ہیں و تحقیق
 خافیہ سے کہا ہے امام بیہقی نے کتاب الاعتقاد میں و هو تعالى عن الجهة
 یعنی اور وہ برتر ہے جہت سے اور بیضاوی نے طوابع الانوار میں کہا ہے کہ ولا
 في جهة و جاز یعنی نہیں ہے جہت و جیز یعنی مکان میں اور طبری نے عاشیہ
 مشکوٰۃ میں کہا ہے کہ و هو تعالى منزّه عن الجهة و المكان یعنی وہ تعالیٰ
 منزہ ہے جہت و مکان سے اور علامہ حلبی نے کہا وھیں بجهة و مکان
 یعنی اور نہیں ہے جہت و مکان میں اور مقلانی نے شرح بخاری میں
 کہا ہے کہ ذات اللہ تعالیٰ منزہ عن المكان و الجهة یعنی ذات اللہ تعالیٰ

کی منزہ ہے مکان و جہت سے اور امام نزوی نے شرح مسلم میں کہا ہے کہ فانه تعالى
مستتر عن التجسيم والانتقال والتحيز في جهة وعن سائر صفات الخلق يعني الله تعالى
پاک ہے جسم و انتقال و قبول مکان سے کسی جہت میں اور جمیع صفات مخلوقات سے۔

اور کہا ہے امام غزالی نے اجار میں اللہ ليس مختصا بجهة ولا مستقر على ان مكان
یعنی بتحقق وہ خاص نہیں ہے کسی جہت میں (جس سے خصوصیت فوقیت انضالی کی
نفی ہوگی) اور نہ اُپر ہوا ہے مکان پر اس سے فوقیت انضالی کی بھی نفی ہوگی) اور کہا
امام فخر الدین رازی نے اربعین میں و اما كل من سوا هوفهم معتقون على اثبات
ذاته مسترها عن الاختصاص الخیر والجهة یعنی جو لوگ کہ سوائے کرامیہ کے ہیں
دوب متفق ہیں اور بڑا ثابت کرنے اس بات کے کہ حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس پاک ہے نہ جسمیت سے
مکان و جہت کے (اس قول سے بھی تخصیص و محصر جہت فوقیت کی خواہ وہ انضالی ہو یا انضالی
باطل ٹھہری) اور کہا ہے ابن ابی یعلی الفراء الکلبی نے طبقات میں اپنے باپ سے و كلما
ينفع في الخواطر من حد او تشبيه او فكيف قال الله سبحانه وتعالى عن ذلك یعنی
جو کچھ کہہ کرے و لون میں حد و تشبیہ اور کیفیت سے پس اللہ پاک اور برتر ہے اس سے
اور محققین صوفیہ سے نسخ فی الدین عربی نے فتوحات مکہ میں کہا کہ مقدس عن الجهات الاقطار
یعنی پاک ہے جہتوں اور طرفوں سے اور امام ربانی شیخ عقیف الدین الیافعی نے شرح
میں کہا ہے کہ تعالى عن الجهات والاقطار والحدود یعنی برتر ہے جہتوں اور
طرفوں اور حدود سے اور ابو عثمان الغبرلی نے کہا ہے کہ ليس لذن الله تعالى
امام ولا خلف ولا فوق ولا تحت ولا ميمينه ولا ميسره لجلال یعنی نہیں ہے
واسطے ذات اللہ تعالیٰ کے آگے نہ پیچھے اور نہ اوپر اور نہ نیچے اور نہ دائیں و نہ بائیں

اور امام ربانی مجدد الف ثانی (۶۷) مکتوب میں لکھا ہے کہ زبان و مکان و جہت را در
 حضرت اوتعالیٰ کے گنجائش نیست این همه خلوق اویہ اور شبلی رحمۃ اللہ علیہ نے کہا ہے کہ
 جل الواحد المعروف ان تقبل الخلال د یعنی پاک ہے واحد معروف قبول کرنے
 سے جہات کے کیونکہ جب اللہ تعالیٰ کو محدود کر دیا ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی
 عقائد اسی میں لکھتا ہے کہ اولاً است احدیث و تجرد و جمع وجودہ و جبروت و جبروت و جبروت و جبروت و جبروت
 و جہت اشارہ کردہ نمیشود و باین جا و انجا صحیح نمیشود و جبروت و جبروت و جبروت و جبروت و جبروت
 انتہا و مولانا شاہ عبدالعزیز دہلوی نے تصدیق کیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ امکان نیست اور اپنے از تحت فون
 مستغنیست و چون است غیب اہل سنت انتہا اور عوارض و عوارض و عوارض و عوارض و عوارض و عوارض
 و متغایر است از شاکل و نمائش انفصال انفصال طول و عرض و داخل و خارج و داخل و خارج و داخل و خارج و داخل و خارج
 پس ان جملہ احادیث و اقوال ملت صالحین و ائمہ دین و محدثین و علمائے متقدمین متاخرین
 و صوفیہ محققین سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات پاک جہت سے مطلقاً اور فوقیت
 القالی و انفصالی سے خالصاً پاک و منزہ ہے اور اس ذات علیٰ حق کے نسبت فوقیت
 انفصالی کی قید و بغین خلاف عقیدہ مسلمہ اہل سنت و جماعت ہے چنانچہ صفی الدین گنجی النجاشی
 نزیل نابلس نے قول الجلی میں لکھا ہے کہ اجمع اهل القبلة ان اثبات الذات للباری
 بعبادہ انما هو اثبات وجودہ لا اثبات تحدید و کیفیۃ یعنی جمع ہوئے ہیں اہل قبلہ
 اس بات پر کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے ثبوت ذات کا بجز اسکے نہیں کہ وہ ثبوت وجود
 نہیں ہے ثابت کرنا حد و کیفیت کا اور یہ کہ ہے انہوں نے واثبات الہیۃ بداعیۃ
 بلا شاک یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت جہت کا ادغام وہ فوقیت القالی ہو یا انفصالی
 ثابت کرنا بلاتکبد ہے انتہی کیونکہ زمانہ غیر القرون میں کسی نے حق سبحانہ تعالیٰ کے

نسبت الفضالی یا الفضالی فوقیت یا ثبوت مسافت جو عین ثبوت جہت و مکان ہے
 نہیں کیا بلکہ امام ابو حنیفہ رحمۃ اللہ نے فقہ اکبر میں فرمایا ہے کہ ولا ینکون بینہ تعالے او
 بین خلقہ مسافة یعنی نہیں ہے درمیان اللہ تعالے اور درمیان او کے مخلوق کے
 مسافت اور ابن نور کے یہ کہا ہے کہ واما القویۃ بالمسافة والمکان فحال فی
 وصفہ یعنی ذات حق بجانب تعالے کے نسبت فوقیت مسافت کی جو انفضالی ہے
 اور مکان محال ہے او سکے وصف میں کیونکہ فصل و مسافت وصف مکان ہیں
 لہذا لا مکان میں جہت و مسافت کا ہونا محال ہے اور امام بیہقی نے کتاب اسما و صفات
 میں قرب الہی کی معنی میں حلی سے نقل کر کے کہا ہے کہ لا مسافة بین العبد و بینہ
 یعنی خالق و مخلوق کے درمیان فصل مکانی یعنی مسافت نہیں ہے وقال
 الثعلبی فی تفسیرہ و هو العلی الرفیع فوق کل خلقہ بالتدبیر والقوة والقدرۃ
 لا بالمسافة والمکان والجهة یعنی ثعلبی نے اپنی تفسیر میں العلی الرفیع کی یہ معنی کی
 بلند و برتر ہے او پر تمام اپنے مخلوق کے تدبیر اور قدرت کے ساتھ اور نہیں
 ہے یہ علو ساتھ مسافت اور مکان و جہت کے انتہی پس جبکہ اس ذات مطلق ہے
 جہت و مسافت مکانی کی نفی ہو گئی تو اسکی فوقیت ربی و احاطت ذاتی ثابت ہوئی
 اور اس فوقیت و احاطت ذاتی کے ساتھ ہی صفات علم و قدرت و غیرہ کی احاطت
 بھی جمیع مخلوقات پر لازم آگئی اور قرطبی نے اللہ کی رویت کے باب میں کہا ہے کہ اجمل
 اہل سنت کا اس بات پر سوا ہے کہ اللہ تعالے کی رویت میں جہت و مسافت درمیان
 بندہ اور خدا کے نہیں ہے یہ اصل قول ابھی اوپر گزر چکا اور امام غزالی نے اجار
 میں کہا ہے کہ هو فوق العرش و السماء و فوق کل شیء الی تخوم الشرع فوقیۃ

لا تزیدہ قرآناً الی العرش والسماء کما لا تزیدہ بعداً عن الارض والنہی
 یعنی وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزوں پر
 اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے
 دور ہے اور یہ کہ عرش و آسمان کے نزدیک ہونے اور زمین اور اس کے نیچے سے
 دور ہونے سے اس کے مراتب دور ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے
 قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزوں کے پاس
 موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیا و گئی اور طاعلی قاری نے
 مستطرف میں کہا ہے کہ وہ ہر شے کی فوقیت کا توفیقہ بعد ایسے وہ ہر
 ایک شے پر فوق ہے نہیں زیادہ ترنی وہ فوقیت دوری کو اس کے انتہی پس اس سے
 نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابوطاہر فردوسی نے کہا ہے
 کہ خانی کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہ فوقیت رتبی ہے جیسا اوپر گدرا
 اور یہ فوقیت مہاین ہے اس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اسے ہی تخت پر
 اصول ہے کہ فوقیت عرش کی اور اس کے ماتحت آسمانوں کی نہیں ہے مگر بالجمہ
 والکائنات وقال السید اعنان البغدادی فی جلاء العینین فهو سبحانه مستولی علی العرش
 مع غناہ عنہ وحملت قدرۃ العرش وحملۃ بعد مماسۃ لہو انفصال مضافۃ
 بنیہ تعالیٰ و بنیہ انتہی یعنی کہا ہے یہ نعمان بغدادی نے جلاء العینین میں پس
 وہ خدا پاکستوی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے
 اسکی قدرت عرش اور مالم ان عرش کو بغیر چڑھنے اور بغیر انفصال مسافت درمیان
 اللہ تعالیٰ اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت و

لا تزدیکہ قرۃ بالیٰ العرش والسماء کما لا تزدیکہ بعدا عن الارض والسماء
 یعنی وہ فوق ہے عرش و سما کے اور فوق ہے نیچے کی زمین تک کی سب چیزوں پر
 اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے
 دور ہے اور ہر کچھ عرش و آسمان کے نزدیک نہیں اور زمین اور اس کے نیچے سے
 دور ہے اس سے اس کے مراتب دور ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے
 قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن سے بھی قریب ہے اور سب چیزوں کے پاس
 موجود ہے انتہی اصل عبارت اسکی عنقریب نقل کیا و گی اور طاعنی قادی سے
 منطرت میں کہا ہے کہ وہ ہر شے سے کمال شے فوقیہ لا تزدیکہ بعدا یعنی وہ ہر
 ایک شے پر فوق ہے نہیں زیادہ ترنی وہ فوقیت دوری کو اس کے انتہی پس اس سے
 نفی ہوئی فاصلہ کی فوقیت سے اللہ جل شانہ کے اور شیخ ابو طاهر قزوینی نے کہا ہے
 کہ غالی کا رتبہ اپنے مخلوق پر فوق ہے بیشک یہ فوقیت رہتی ہے جیسا اوپر گدرا
 اور یہ فوقیت مباین ہے اس فوقیت کے جو عرش کو حاصل ہے اسے تخت پر
 اس واسطے کہ فوقیت عرش کی اور اس کے ماتحت آسمانوں کی نہیں ہے مگر بالجنہ
 والکمان وقال السید نعمان البغدادی فی جلاء العینین فهو لیجانہ مستوعی العرش
 مع غناہ عنہ وحملت قدرۃ العرش وحملہ بعدا ماساۃ لہو افضل ماساۃ
 بنیہ تعالیٰ و بنیہ انتہی یعنی کہا ہے یہ نعمان بغدادی نے جلاء العینین میں پس
 وہ خدایے پاک تو ہی ہے عرش پر بغیر حاجت عرش کے اور اٹھایا ہے
 اسکی قدرت عرش اور مالم ان عرش کو بغیر چھوئے اور بغیر افضل مسافت در میان
 اللہ تعالیٰ اور عرش کے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی فوقیت و

فوقیت انفصالی اور جہت مکانی کی نہایت تفصیل و صراحت کے ساتھ نفی ہو گئی اللہ علی ذلک - واضح باد کہ اعحاب سلف و خلف سے جن ائمہ دین و محققین و مجتہدین مجتہدین نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے جہت و معد و مکان کی نفی فرمائی ہے اوسکے (۸۰) نام میں نے رسالہ التنزیہ فی التثبیہ میں بتلایا ہے اور ان سے جالبین اقوال کو نقل لایا ہے جسکا جی چاہے وہاں دیکھ لے کہ اسکی بحث نہایت صراحت کے ساتھ وہاں کی گئی ہے

مولوی صاحب نے بھی یہاںہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کا ثبوت کسی آیت حدیث نہیں لکھا ہے

علیٰ شایہ کے جواب میں مولوی صاحب حدیث اوعال کو پیش کرینگے بلکہ سنایا ہے کہ کہیں اس حدیث پر سند نہیں بھی فرمایا ہے حالانکہ یہ مسئلہ بال بجز وجہ صحیح نہیں ہو سکتا اولاً اس اعتبار سے کہ اسی حدیث میں مکانوں کے درمیان فاصلہ کا ذکر ہے خالق و مخلوق کا درمیان فاصلہ نہ کوہ نہیں ہے - اگر یہ کہا جاوے کہ عرش مکان ہے اور اللہ تعالیٰ عرش پر ہے لہذا عرش و مکان کے فاصلہ سے اللہ تعالیٰ کا فاصلہ متعلق نہ ہو سکتا ہے تو ہم کہینگے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت علی العرش سے فاصلہ مکانی کا استنباط کرنا بعینہ اس سے جسا کہ صفت ساحت یا بھار کے ثبوت سے اللہ تعالیٰ کے لئے کان یا آنکھ ہونے کا استنباط کریں اور یہ باطل ہے - سنایا اس وجہ سے کہ حدیث اوعال میں علی العرش کے قید کا رفع حدیث دلو کر نی سے لیتے حدیث اوعال میں فوقیت علی العرش کا مطلق ذکر ہے اور حدیث دلو میں الارض الفلک فاما وجود داری کا ثبوت ہے پس ان دونوں حدیثوں کی باہم تطبیق سے فوقیت و جہت مکانی کی قید کے رفع ہو جاسکتے ہیں فاصلہ مکانی بھی مرفوع ہو جاتا ہے اگر یہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی حدیث دلو سے قوی ہے تو ہم کہینگے کہ دوسرے احادیث صحیحین علیہ سے جن سے عموم قرب و محبت ثابت ہوتی ہے اودن سے اس حدیث دلو کو تقویت ملتی ہے اور نیز جبکہ کلام الہی عموم قرب و محبت پر مطلق ہے تو اس کا معارضہ حدیث اوعال کی نہیں کر سکتی - اگر یہ کہا جاوے کہ حدیث اوعال کی آیت پر ہم استواء علی العرش کے موافق ہے تو ہم کہینگے کہ فوقیت کے ثبوت سے استواء ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ کہ فوقیت کے لئے استواء لازم نہیں ہے پس استواء اور فوقیت کا مفہوم واحد نہیں ہے لہذا ہم استواء کے لئے العرش کی آیت سے نیز اللہ فوقی و ذلک کی حدیث کو تقویت نہیں پہنچا سکتے و نہ ثالث یہ ہے کہ اصل بحث تو فصل و بعد کے ثبوت میں ہے لہذا مسئلہ دوسرے کہ صراط صفت کے ثبوت کا ثبوت نصاً ثابت ہے اس صراط صفت صراط کا اطلاق بھی شہدائیت کیا جاوے حالانکہ شایع ہے ان دوس ذات مطلق کو شہدائیت کی بغیر نہیں کہاے یعنی کسی آیت اور حدیث میں حق سبحانہ کی ذات مطلق صفت بعد موصوف نہیں ہوتی ہے تو ہم فصل و بعد کا ثبوت نہ صرف باطل بلکہ ضلالت ہے

اور نہ کوئی ایسا قول لایا ہے جس سے فوقیت انفصالی کا ثبوت ہو بلکہ جس قدر
اقوال کہ مولوی صاحب موصوفے اپنے تائید میں لائے ہیں اور میں پیش
وفات حق سبحانہ تعالیٰ کے وسیعانی فاصلہ کا تو کیا ذکر بلکہ اوس میں فاصلہ
کے حکا نام تک نہیں ہے چنانچہ جن اقوال سے مولوی صاحب نے اس فوقیت انفصالی
کو نکالا ہے از انجملہ علامہ سراج الدین علی بن عثمان حنفی کا یہ قول ہے کہ وہ رب العرش
فوق العرش لکن بلا وصف التکون و انفصال یعنی یہ کہنے والا عرش کا فوق عرش
کے ہے لیکن بغیر وصف ممکن یعنی مکان بکڑنے و انفصال یعنی لگے رہنے کے اس
قول میں وصف ممکن و انفصال کے نفی سے مولوی صاحب نے انفصال کو ثابت کیا
ہے اور یہ ثبوت اسوجہ پر مبنی ہے کہ اس میں سولے فوقیت انفصالی کے فوقیت
انفصالی کی نفی نہیں کی ہے تو میں کہتا ہوں کہ یہاں فوقیت انفصالی کی نفی سے فوقیت
انفصالی کا ثبوت نہیں ہوتا کیونکہ ایک جہت کی نفی دوسرے جہت کے ثبوت سے بھی موجب
نہیں ہے ورنہ ایک یہ دونوں جہت جہی و مکانی ہیں لہذا نفی انفصال کے ساتھ
انفصال کی نفی بھی ہو جاتی ہے۔ اصل تو یہ ہے کہ یہ قول
عقیدہ جسمہ در گرامیہ کے رد میں ہے جو عرش پر ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا نفوذ مکی
اور استقرار انفصالی علی العرش کہتے ہیں جس سے نفی جہت انفصالی کی بھی ہو جاتی ہے
چنانچہ ماعلی قاری حنفی نے اپنی شرح میں اس سب کے تحت یہ لکھتے ہیں کہ فیہ رد
علی الکلامیۃ والجسمۃ فی اثبات الجہۃ فان الکلامیۃ یشقون جہۃ العلوح من
خیر استقرار علی العرش والجسمۃ وهو المشوبۃ یہرجون بالاستقرار علی العرش

انھیں ملخصاً یعنی اس میں رد ہے کرامیہ اور مجسمہ کا ثابت کرنے میں جہت کے کیونکہ
کرامیہ ثابت کرنے میں جہت فوق کی عرش پر بغیر استقرار کے یعنی بقویت انفصالی
اور مجسمہ جو وہ خشویہ میں صراحت کرتے ہیں ساتھ استقرار کے عرش پر یعنی بقویت
انفصالی انتہی۔

(۲) آرا بخلمہ کیا ہے سعادت کی یہ عبارت ہے کہ وہ فوق عرش است نہ چنانکہ
جسمی فون جسمی باشد یعنی وہ عرش کے اوپر نہ ایسا ہے کہ ایک جسم دوسرے جسم کے
اوپر ہو فقط امام صاحب کے اس قول سے بھی مولوی صاحب نے فوقیت انفصالی کا
استخراج اسی طرز پر کیا ہے جیسے کہ علامہ سراج الدین علی کے قول سے کیا تھا حالانکہ
امام غزالی کے اس قول سے بھی اون باطل فرقوں کے اعتقاد سے احتراز ثابت ہو چکا
جنہوں نے عرش کو مکان و قراگاہ ٹہرایا ہے جیسے کہ کرامیہ میں اور سہبات کو خود مولوی صاحب
بھی تسلیم کر چکے ہیں قطع نظر سے امام غزالی نے یہاں جسمی فوقیت کی جو مستلزم مکانیت سے
مطلقاً نفی کی ہے اور جس سے فوقیت میں انفصالی و انفصالی فوقیت دونوں داخل ہیں چنانکہ
بشوت ہم بیشتر فریکے ہیں اور امام صاحب کا وہ قول بھی الجام سے نقل کر چکے ہیں جس میں
فوقیت مکانی کی نفی کی گئی ہے اور اجزاء العلوم کا یہ قول اندہ لیس مختصاً الجحدہ بھی بتلادیا
گیا ہے جو تخصیص فوقیت انفصالی کا استیصال پوری طرح کر دیتا ہے۔ اور نیز اس جہت
فوقیت انفصالی کی نفی۔ امام صاحب کے اس قول سے بھی بالتصریح ہو جاتی ہے بلکہ
ہم آئندہ اجزاء سے نقل کریں گے۔

(۳) آرا بخلمہ امام بیہقی کا یہ قول ہے وفي الجملة يحجب ان يعلم ان استواءه بجماعة
و فعلا لیس باستواء اعتدال عن اعوجاج ولا استقرار فی مکان ولا ماسد شئی من خلفه

یعنی فی الجملہ واضح ہے کہ ہمارے معتزہ عرش پر اللہ تعالیٰ کا استواری نہیں ہے وہ سچی
 بن جلیب ہے ہو جائیگا بڑا بڑا بن بستہ اور نہ معنی میں فرار پرکھنے کے مکان میں اور نہ گے
 پہننے کے ساتھ کسی چیز کے اپنے مخلوق سے انتہی۔ اس قول میں ولا استقرار فی مکان
 ولا مماں فیہ فہو نیست انفصالی عرش کی جو نفی ہوتی ہے شاید کسی کو مولوی صاحب
 فوہیت انفصالی کے تحت پرستدلال کیا ہے حالانکہ خود امام بیہوش نے حق بجانب تفسیر
 کی ذات پاک سے مدوجہت و مسافت مکانی کی نفی کر چکے ہیں جس سے فوہیت انفصالی
 کی بھی نفی ہو جاتی ہے چنانچہ وہ اقوال اوپر گزر چکے۔

(۴) ادا محمد صاحب رسالہ الانتہائی الاستواء کا یہ قول ہے کہ بل معتقدہ فاعطوان
 اللہ تعالیٰ علی العرش لیس فی ظرف ولا یحیطہ مکان ولا زمان انما ہو فوق
 الامکنۃ یعنی بلکہ اعتقاد ہمارا وہ ہے کہ بیشک اللہ تعالیٰ عرش پر ہے نہیں
 ہے وہ کسی ظرف میں اور نہ احاطہ کر سکتا ہے اسکو کوئی مکان و زمان سولے کے
 نہیں کہ وہ اللہ سب مکالون کے اوپر ہے انتہی۔ شاید یہاں مولوی صاحب نے اندھا
 ہو فوق الامکنۃ سے عرش و لامکان کے درمیان فاصلہ کو نکالا ہے حالانکہ یہ
 ثابت خود مراد قایل کے خلاف ہے بلکہ خود مولف رسالہ علی العرش فوہیت انفصالی کے
 معتقد نہیں ہیں چنانچہ یہ امر اگلے رسالہ انتہا کے دیکھنے والوں پر ظاہر ہے بلکہ خود
 مولوی صاحب نے ہی رسالہ الاستواء علی الاحتمال میں مولوی وحید الزمان صاحب کائنات
 عبدین حسن خان صاحب کے متبع ہونا اور نیز نواب صاحب بلافاصلہ کی فوہیت کے
 قایل رہنا بیان فرمایا ہے چنانچہ امر اخیر کے نسبت مولوی صاحب یہ لکھتے ہیں کہ
 (باوجود اس قول کے بلافاصلہ جو کہا اس سے ہکو بڑی حیرت حاصل ہوتی ہے

پس اس صورت میں مولوی و عبدالزمان صاحب جو بقول مولوی صاحب فوقیہ صاحب کے
 جمع بین فوقیت انفسا و استعلا العرش کے یکے کے برابر ہو سکتے ہیں بلکہ بیان ادا کی مراد
 و نحو فوقیہ کا یہ ہے کہ اس سے صرف اس قدر مراد ہے کہ اس سے زیادہ کسی کو اس عرش پر
 کیونکہ عرش فوقیہ جمع آگئے ہے۔

(۶-۵) ارا بخدا اقام ابو حنیفہ کے یہ دو قول ہیں کہ فخر بان الله تعالى اعظم العرش اعظم
 من غير ان يكون حجة انية و استقرار عليه یعنی ہم اقرار کرتے ہیں کہ بیشک اللہ تعالیٰ
 نے عرش پر استوی کیا ہے بغیر اس کے کہ حاجت ہو اور سطور خاصہ عرش کے
 اور بغیر قرار پکڑنے کے عرش پر اپنی اور قلوبا و محتاجا الی الجوس والقرار علیہ فقل
 خلق العرش این کا در بنیاد یعنی اگر مونا علی طرفین اور قرار پکڑنے کے اس پر لگے
 پیدا کرنے عرش کے کہاں تیار ہمارا انتہی۔

بیک امام صاحب کے ان ہر دو اقوال سے فوقیت انصالی کی جو مستلزم مکانیت ہے نفی
 ہوتی ہے مگر اس سے فوقیت انصالی کیسے ثابت ہو جاوے گی حالانکہ ابو حنیفہ رحمۃ اللہ علیہ
 توفیقہ اکبر میں خالق و مخلوق کے درمیان سے فاصلہ و مسافت کی نہ صرف نفی کی ہے بلکہ
 رسالہ وصیت میں یہ فرمایا ہے کہ من حصہ الله تعالى في الجهة الفوقية والحقبة
 فقد امكن یعنی جس نے خدا کے قلعے کو بکھت فوق یا تحت حصر کرے یہ یقین وہ کاہل
 پس ان دونوں قول سے بعد و مسافت مکانی کا ثبوت و فوقیت انصالی یا انصالی کی
 تخصیص باطل ٹھہرتی ہے اور کفر پر اس کے دالالت کرتی ہے کیونکہ ان دونوں قسم کی فوقیت
 حصر میں قید و جهت مکانی ثابت ہے۔

(۷) ارا بخدا حضرت سید عبدالقادر جیلانی قدس سرہ کا یہ قول ہے کہ وہ اندہ استواء

لذا انت على العرش لا على المعنى ان تعود والماسة كما قال الحنابلة والكرام
یعنی وہ استواء اللہ کا استواء ذاتی ہے عرش پر نہ معنی میں بیٹھتا اور لگے بیٹھنے
کے ہے جیسا کہ مجاہد اور کرامیہ نے کہا انہی۔ اس قول سے بھی جہت فوقیت انصالی
کی نفی ہوتی ہے جو عقیدہ مجاہد اور کرامیہ ہے مگر اس نفی فوقیت انصالی سے انصالی
فوقیت ثابت ہو سکتی ہے جیسا کہ گزر چکا۔

(۸) از احمد ابو عبد اللہ محمد کرام کا یہ قول ہے کہ ان کو نہ تنزل فی الجہۃ کلوا اجسام
فیہا وهو مناسب للصفاۃ العلیا من العرش وجوز علیہ الحریکۃ والانتقال یعنی کرامیہ
گئے ہیں اس طرح کہ ہونا اللہ تعالیٰ کا جہت فوق میں مانند ہونے اجسام کے ہے
جہت میں اور وہ تنزل گئے بیٹھنے والا عرش کے اوپر کی سطح سے اور جائز رکھا اس نے
خدا پر حرکت و انتقال کو انہی اس قول سے اگر چہ عقیدہ کرامیہ کا رد مقصود ہے کیونکہ
فوقیت انصالی علی العرش کی صورت میں حرکت و انتقال صفات اجسام کا جائز ہونا
ثابت ہوتا ہے لیکن فوقیت انصالی کی صورت میں بھی حرکت و انتقال کے جواز کا
ثبوت ہوتا ہے کیونکہ اجسام کے نسبت میں جہت میں انصالی و انفصال و حرکت سکون
جسکے جہت مکانی کا ثبوت ہی مستوجب ثبوت حرکت و انتقال ہے اور جہت مکانی کا
اطلاق فوقیت انصالی و انفصال دونوں پر حاوی ہے لہذا اس قول سے جملہ
صفات اجسام کی جو وہ جہت فوقیت انصالی و انفصال و حرکت انتقال ہے نفی
ہو جاتی ہے۔

(۹) از احمد امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول ہے کہ یحیون را بیرون و ابرو چون
باید محب و نامکانی را اور اسے مکان باید طلبید یعنی خدا کو عالم کے باہر و مومنوں کے اور

اوس لامکانی کو سولے عالم کے طلوع کے فقط یہاں لفظ بیرون اور درار سے
 مولوی صاحب یہہ ہند نال فرماتے ہیں کہ (اس قول سے خدا کے تعلقے عالم
 سے جدا اور پرے یعنی لامکان رہنا صاف ثابت ہوتا ہے اہم۔ حاصل اس
 استدلال کا یہ ہے کہ عرش تو مکان ہے اور لفظ درار کے معنی پرے کے
 ہیں تو لامکان عرش سے جدا اور پرے فاصلہ پر ہوا جہاں خدا کے تعلقے کی
 ذات ہے فقط بقول مولوی صاحب جب درارے مکان کا مفہوم لامکان ہوا تو
 امام ربانی کا دوسرا قول کہ اولیٰ درار اور ار است جسکو خود مولوی صاحب نے
 قول اول کے ساتھ ہی نقل فرمایا ہے اوس لامکان کو مکان بنانا ہے کیونکہ ایک
 درار کا مفہوم لامکان ہوا تو دوسرے درار سے حق سبحانہ تعلقے کا اس لامکان
 پرے رہنا ثابت ہوا اور نیز امام ربانی جلد سیوم کے مکتوب ۸۹ میں فرماتے ہیں
 کہ اوس سبحانہ تعلقے درار اور ار است ثم درار اور ار یعنی اللہ تعلقے درار سے
 ہی پرے ہے پہرا اوس پرے سے ہی پرے ہے فقط امام ربانی کے اس فعل
 سے تو بہترے لامکان ثابت ہو گئے پس اس صورت میں اللہ تعلقے کی ذات
 پاک کا اوس لامکان میں ہونا ثابت نہیں ہوتا جسکو مولوی صاحب نے درار دابرہ
 عالم یعنی عرش کے اوپر بفاصلہ مکانی مجوز فرمایا ہے کیونکہ اگر درار کے معنی میں
 مسافت مکانی فرض کریں تو قولہ تعلقے میں درار ہی سے عرش و مساوات کے
 مکانات کے اندر در زمین کے اوپر ہی لامکان کا ہونا ثابت ہو جائیگا کیونکہ ان
 کفار عیال کا کہنا زمین ہے جہیز خدا کے تعلقے اعلا کیا ہوا ہے حالانکہ حق سبحانہ
 کے نسبت اس درار کے معنی میں فاصلہ جسمی اور مسافت مکانی نہیں ہے

جیسا کہ خود امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ نے جلد اول کے مکتوب ۲۸۵ میں فرمایا ہے
 کہ اولیٰ القلے از عقل و افہام ما و از علوم و ادراکات و ارادہ الہیہ راست با آنکہ
 دایم کہ این درایت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ ادر
 نزدیکے نزدیک تر است حتیٰ کہ ذات احدیت او سبحانہ از نزدیک تر می یابیم
 یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے عقول اور فہم اور علموں اور ادراکوں سے بھی
 در ارادہ الہیہ ہمارے علم و عقل کی حد سے باہر ہے لہذا ہم اسکو باہر ہو سکتے
 با وصف اسکے ہم جانتے ہیں کہ یہ درایت قریب کے جانب ہے بعید کے طرف
 نہیں یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی درایت کے مفہوم میں قریب ہے بعد و مسافت
 نہیں ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ تمام نزدیکوں سے ہی نزدیک ہے ہر ایک کے
 اس سبحانہ کی ذات احدیت کو زیادہ نزدیک ہم جانتے ہیں الخ بل اس قول
 فیصل سے امام ربانی کے بالکل ٹوٹ گیا وہ استدلال جو انکے پہلے قول سے
 خداوند تعالیٰ کا عالم سے فاصلہ مکانی کے ساتھ دو را در جہاں ہونے پر قائم کیا
 گیا تھا الحمد للہ۔ یہ تو ایک بالکل صاف بات ہے۔ کہ جب وہ ذات پاک جسم و مکان
 ہی سے منزہ و مقدس ہے تو ہر اسکی نسبت جسمی اور مکانی کوئی معنی بھی صحیح نہیں
 ہو سکتے علی الخصوص جبکہ دو را کے معنی میں فاصلہ و مسافت کے ہونے کی ضرورت
 و شرط بھی نہیں ہے جسکو ہم قریب میں بیان کر چکے۔

اگرچہ ان تمام اقوال مستندہ مولوی صاحب سے حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت و افضالی
 علی العرش ثابت نہیں ہوتی لیکن معلوم ہوتا ہے کہ مولوی صاحب نے اس غیبت
 افضالی کو بعض دوسرے اولیٰ انبیاء سے نکالا ہے جنہیں لفظ بابرین آیت ہے چنانچہ

ہر ہی صاحب اپنے مقابل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ تم لوگوں نے ان دلائل سے
 خدا کے لئے فوقیت انصافی سمجھی اور ہمارے پیشوا یوں نے جو سلف وغیرہم
 ہیں ان سے فوقیت انصافی سمجھی اسی سبب سے محدثین وغیرہم نے جو سلف کا
 مذہب بیان کیا ہے خدا کی فوقیت کو یابین عن خلقہ بتایا ہے یعنی وہ تقابلے
 عرش کے اوپر ہے جو اپنے خلق سے اپنی ایسی معلوم ہوتا ہے کہ یہاں موجود
 رب الالہام کی مہابیت کو مثل مہابیت اجسام کے سمجھا ہے جو انصاف اجزاء کے
 بعد باہم دیگر انصاف امکانی واقع ہوتا ہے اور نہ فرق سبحانہ تقابلے کے نسبت سے
 جسمی معنی کو لیتا ہے جو ظاہر معنی ہے یعنی اس کے ظاہری معنی کو جاری کیا ہے
 لہذا مہابیت کی معنی میں فصل و مسافت مکان کو ضروری سمجھا ہے اسی بنا پر حق سبحانہ
 تقابلے کی قربت ذاتی کا انکار کیا ہے حالانکہ یہ امر ضروری نہیں ہے کہ جو دو
 چیزیں بالماہیت متباہین ہوں اور میں مسافت مکانی ہی واقع ہو کیونکہ ہم کہتے
 ہیں کہ صفات و توصیفات میں باوجود مہابیت حقایق کے باہم دیگر مسافت
 نہیں ہے اور آتش کی ماہیت میں باوصف مہابیت معنوی کے صورتاً
 فرمت ہے جیسا کہ آب گرم ہے تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ آتش کی ماہیت
 و خاصیت و طبیعت میں باہم مہابیت کہتے ہیں اور دھند کا بوقت واحد مکان
 واحد میں جمع ہونا باطل ہے کیونکہ الضدان کا یجمعان مسلم ہے باوجود اسکے
 اب گرم میں آتش کا اجتماع پایا جاتا ہے حالانکہ یہ خلاف عقل ہے چونکہ پانی کی
 گرمی محسوس ہے لہذا امر حسی کا انکار ہی مخالف عقل ہے لہذا امکان اب میں دوسرے
 مکان آتش کو عقل ہی خود بخود بیز کرتی ہے گو کہ عقلاً یہ ہر دو مکان تفصل ہیں مگر

حتماً متصل عرض قرب و بعد ان دونوں چیزوں کا نہ باہم متصل ہے اور نہ
 منقطع اور اسکی تصریح دوسرے مثالوں میں عنقریب آئیں گی انشاء اللہ تعالیٰ
 اور جو لوگ کہ خواص انھیاری سے واقف ہیں وہ اس امر کو بخوبی جانتے ہیں کہ
 حرارت و برودت اور رطوبت و بیوسیت باہم جمع ہوتے ہیں کیونکہ جن چیزوں میں
 مائیتا مایہ ہوتے ہیں ان میں مسافت کی شرط نہیں ہے بلکہ بعض وقت تو باہم
 اتحاد مایہ کے بھی اور سپر مایہ کی حکمی کا اطلاق کیا جاتا ہے جیسا کہ طلاق بابی
 اگرچہ مفہوم طلاق میں تعلق و وجہیت کا انقطاع ہے لیکن اس کے ساتھ لفظ باہم کا
 تعلق ہونے کے بعد یہی وہ حکمی تعلق کلی منقطع نہیں ہوتا کیونکہ طلاق باہم میں جسکی
 حد میں طلاق کے اندر ہے طلاق ثالث کا حق زوج کو حاصل نہیں ہے زوجیت
 کا تعلق قائم رہتا ہے لہذا اندرون عدت غیر زوج کو اس کا نکاح جائز نہیں ہوتا
 بلکہ بعد عدت بھی غیر زوج غیر زوج کے اسکو نکاح ثانی اپنے تعلق و وجہیت کو وہ
 مستحکم کر سکتا ہے۔ وہ دوسرے مثال اسکی صوفی کاہن و باہن کی ہے جسکے معنی امام
 ربانی اپنے مکتوب (۳۷) جلد ثانی میں فرماتے ہیں کہ اپنے گفتہ اند کہ صوفی کاہن
 و باہن اسٹیل یعنی بن ظاہر باخلق است و باطن اذایشان جدا است کہ باحق است
 یعنی وہ جو کہتے ہیں کہ صوفی کاہن اور باہن ہے اور مسک مطلب یہ ہے کہ وہ
 ظاہر میں خلق کے ساتھ ہے اور باطن میں ان سے جدا ہے کیونکہ اس کے
 باطن کا تعلق حق کے ساتھ ہے فقط بس یہاں باہن کا مفہوم صرف انقطاع
 تعلق باطنی ہے جس میں فاصلہ و مسافت مکانی کی گنجائش نہیں الفرض اسکی
 مثالیں اور یہی مل سکتی ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ لفظ باہن کی معنی میں وہ

(یعنی باین عن خلقہ سے) نفی قول جہیمہ کی نہ اثبات جہت کا جانب آخر میں (یعنی
بطرف بالائے عرش کے) ارادہ کیا ہے موافق اطلاق شمرع کے اور اس طرح
روایت کیا ہے یہی نے علی بن الحسن سے کہتے ہیں وہ پوچھا میں نے عبد اللہ
بن المبارک سے تم کیا پہچانتے ہو اپنے رب کو کہا ساتویں آسمان میں اپنے عرش
پر میں نے کہا جہیمہ کہتے ہیں ایسا ہی کہ کہا نوے ساتھ حد کے کہا ان ساتھ
حد کے کہا یہی نے سوائے اسکے نہیں کہ ارادہ کیا عبد اللہ نے ساتھ حد کے
وہ حد جو سموع ہوتی ہے قابل کے قول سے وہ یہ ہے کہ خبر صادق میں وارد
ہوئی ہے یہ بات کہ اوس نے عرش پر استوی کیا ہے پس وہ اپنے عرش
ہے جس طرح خبر دیا گیا ہے اور قصد کیا عبد اللہ نے اس بات سے جہلاً جہیمہ کا
اونکے زعم میں یہ ہے کہ وہ ہر مکان میں ہے فقط پس اس سے ثابت ہوا کہ
یہاں لفظ باین کے وہ معنی مراد نہیں ہیں جس سے مولوی صاحب نے
انفصالی جدائی مراد لی ہے۔

بالفرض اگر نہ باین کے معنی میں فضل و جدائی مکانی لازمی ہے تو پھر
امام شوکانی کے اس قول کا کیا مفہوم ہوگا کہ ^{لشع}هذاه شعبۃ من شعبۃ التاویل الخ
مذاہب السلف و تباین ما کان علیہ الصحابة و التابعون و تابعہم۔ یعنی
آیات قرآنیہ و معیت کی علم کے ساتھ تاویل کرنی یہ ایک شاخ ہے شاخوں سے
تاویل کے جو محال ہے مذہب سلف کے اور مغایر ہے اس بات کے جس صحابہ
اور تابعین اور تبع تابعین نے فقط یہاں امام شوکانی نے نہایت کو معنی مخالف
و مغایر کے لایا ہے جس میں فضل و مسافت مکانی کی گنجائش ہی نہیں ہے

خافیم اور اس قسم کی اور مثالیں دوسرے اقوال سے بھی ملنے میں جو آئندہ مذکور ہو گئے۔

دوسرا استدلال مولوی صاحب کے یہ قول: بن ایل حاتم کا ہے
 ان هشام بن عبد اللہ المزنی صاحب مکتب بن شمس جس سے جلالی نے فقہ و رقاب
 فخی بہ الیٰ الہشام لیمتخذہ فقال لہ اسفند ان اللہ سئل عن عرشہ باین عن خلقہ
 فقال اسفند ان اللہ علی عرشہ ولکن لا امری ما بین عن خلقہ فقال
 مردوہ فانه لم یلب بعد ان یقنع بئسام سے قید کیا ایک مرد کو عصیت
 جمیعت کے سبب تو یہ تو یہ کہا پس لایا گیا وہ بئسام کے پاس تاکہ امتحان
 کرے اور کہا پس پوچھا اس سے کیا تو گواہی دینا ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ
 اپنے عرش پر ہے جدا اپنے خلق سے پس کہا اس مرد نے میں گواہی دیتا ہوں
 کہ بیشک اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے لیکن میں نہیں جانتا کہ باین عن خلقہ کیا
 ہے پس کہا بئسام نے پٹا لیا تو اس کو کیونکہ اس نے تو یہ کیا فقط مولانا
 یہ فرماتے ہیں کہ یہاں غور کا مقام ہے کہ باوجود گواہی دینے اس مرد کے
 کہ خدا عرش کے اوپر ہے لیکن خلق سے جدا ہے نہ کہنے سے بئسام نے
 اس کی توبہ قبول نہ کی پس اگر خدا کا جدا ہونا اپنے خلق سے کہ جس میں عرش بھی
 داخل ہے صحابہ و العین کی بات نہ ہوئی تو اس مرد کو یہ قید کرنے کا کیا سبب بنا
 انہی۔ میں کہتا ہوں کہ اس مرد جمہی کا اپنے عقیدہ جمیعت پر قائم رہنے کا سبب بنا
 لہذا اس قول سے رد عقیدہ جمیعت کا ہونا ہے نہ کہ ثبوت جہت کا کیونکہ علی عرشہ
 کے ظاہر سخی سے ثبوت ممکن کا شبہ ناشی ہوتا ہے جس کا رفع لفظ باین سے

کیا گیا کہ علی العرش سے چھٹ مکان اور فوقیت الصالی نہ بھی جاوے چنانچہ
 کنہا سارا الصفات میں قال البیہقی فی معنی البیان اللہ لا یخلعہا ولا یتخلعہ ولا
 یخلعہ ولا یمامسہا ولا یتلمسہا وایست البیونۃ بالغرۃ یعنی یہی نے باین کے
 معنی میں یہ کہا ہے کہ تحقیق وہ خدا کے لئے حلول نہیں کرتا اپنے مخلوق
 میں اور نہ مخلوق کا حلول کر سکتی ہے خدا میں اور نہ خدا لگا ہوا ہے مخلوق سے
 اور نہ اس سے ٹکرا رہا ہوا ہے اور نہیں ہے معنی بیونۃ کی کن رہوئے
 اور الگ ہو جانے کے انتہا۔ یہ قول امام بیہقی نے امام ابو الحسن اشعری سے
 نقل کیا ہے جس سے باین عن خلقہ کے مفہوم سے فاصلہ و مسافت کی بجلی
 نفی ہو جاتی ہے اور نہ امام بیہقی نے اپنی مسدین ابو الحسن علی بن مہدی طبری
 شاگرد ابو الحسن اشعری کے قول ولا یمامسہا للعرش کے بارہ میں کہا ہے کہ
 یرید بہ مبایۃ الذات التي هي معی الاعتزال والتباعد لان المماسۃ والمبايۃ التي
 هی عندھا والقیام والقعود من اوصاف الاجسام والله عز وجل احد صمد
 غیر بدولہ ولہ لم یکن لہ کفو احد فلا یخون علیہ ما یخون علی الاجسام التي
 یعنی ارادہ کیا ہے اس نفی مباینت سے ایسی مباینت ذات کی جو معنی علی کی
 اور دوری کے ہے کہ سوسے کہ پہلے مباینت جو ضد ہے ماسست کی
 اور کہہ رہے ہونا اور بیٹنا اوصاف ہیں اجسام کے اور اللہ عز وجل احد و صمد
 ہے نہیں جنا اور نہ جنا گیا اور نہیں ہے اس کے برابری کا کوئی پس بدین جائز
 ہے اور سیر جو جائز ہے اجسام پر انتہی پس اس سے نفی ہو گئی اللہ تعالیٰ
 کی مباینت ذاتی کے مفہوم سے جدائی مکانی اور بعد الفضالی کی یہاں یہ

امر غور کے قابل ہے کہ امام ابوالحسن اشعری نے باین جو مختلف ہے اتصال
کی نفی کی ہے اور اودن کے شاگرد ابو الحسن علی بن ہمدی اشعری نے نفی نسبت
سے اوس انفصال کی نفی کی ہے جو ہمدی اس لیے اتصال ہے جس سے ثابت
و تحقیق ہو گیا کہ حق سبحانہ تو جس کی مہابیت ذات کے مفہوم میں اتصال و انفصال
نہیں ہے اور ابن فورک نے شرح منہج الانوار میں کہا ہے کہ وہ باین
عما خلق بدو لہ الصفت والاحتیاج بالثبوت والیسکان و الجمیع یعنی خدا تعالیٰ
باین (مغایر ہے) اوس چیز سے جو پیدا کیا ہے بیوقوف و عجز و اولیٰ
کی سی اور نہیں ہے یہ مہابیت نچر و مکان و جہت کی انتہی ہے۔

تیسرا مسئلہ مال مولوی صاحب کا امام غزالی کا یہ قول ہے و قد بان
عن خلفہ بصفائہ لیس فی ذائقہ سوا لا ولا فی سواہ ذائقہ یعنی اور وہ تعالیٰ
باین یعنی جدا ہے اپنے حق سے ساتھ صفا اپنے کے نہیں ہے ذات
پاک میں اس کے بغیر اسکا اور نہ غیر میں اس کے ذات اسکی انتہی درجہ بلفظ
مولوی صاحب کا ہمنے یہاں نقل کر دیا ہے، یہاں مولوی صاحب نے لفظ
باین سے امام غزالی کی غرض عرش پر حق سبحانہ تعالیٰ کی جدائی فاصلہ و سامت
مکان کی مراد لی ہے حالانکہ امام صاحب کے دوسرے اقوال اس کے منافی
میں جسکا تفصیلی ثبوت ہم آئندہ دینگے لیکن اس مقام پر اگر لفظ باین کی معنی میں
امام صاحب کی غرض وہی بعد و فاصلہ مکانی لی جاوے تو ثابت ہوتا ہے
کہ بطرح حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات اپنے مخلوق کے اوپر بغیر قیامت انفصال
ہے اس طرح اس کے صفات ہی مخلوق کے اوپر بغیر قیامت انفصال

بین چنانچہ مولوی صاحب نے ہی امام صاحب کے قول اللہ باین عن خلقہ
 بصفاۃ پر جو حاشیہ چڑایا ہے اس میں یہ لکھا ہے کہ (موصفات
 اپنے خلق سے جدا ہے کیونکہ قیام صفات کا ذات پر ہوتا ہے) بابت
 معقول ہی حق ہونے پس اس صورت میں وہ معیت و قربت علی بھی باطل
 ہو گئی ہے۔ معقد مولوی صاحب ہیں اب رہا یہ امر کہ بغیر ازل و اعلیٰ کے
 علم اور اس کا عالم کے ساتھ مجازاً ہے یہ ایک دلیل دعوے ہے کیونکہ
 مجاز کے لئے بھی باہمی مناسبت شرط ہے لہذا اول اس تعلق و مناسبت کو
 بیان کر دینا ضرور تھا جس کے وجہ سے عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت
 علی بغیر ذات کے جائز تصور ہو سکے۔ اصل تو یہ ہے کہ جملہ اول اللہ باین عن خلقہ
 بصفاۃ میں امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بینوت ذاتی کو بصفاۃ کی قید سے رفع
 کیا ہے جس سے مقصود یہ ہے کہ خلق سے اللہ تعالیٰ کو اپنے صفات سے
 بینوت ہے لیکن مولوی صاحب نے جو باکو مع کی معنی میں لئے ہیں سراسر مذاق کلام
 کے خلاف ہے کیونکہ بالقرض اگر اس سے امام صاحب کی غرض بینوت ذاتی مع الصفات
 ہوئی تو درود ساجدہ میں فی ذاتہ سواہ ولا فی سواہ اللہ بیکار ٹھہرنا کیونکہ علی
 جملہ سے ذاتی سببیت تو ثابت ہی ہو چکی تھی اور اللہ تعالیٰ کی ذاتی فوقیت انفصال
 شریکی تو پیر بابیکہ مگر حلول ممکن ہی نہیں تھا کیونکہ حلول کا شائبہ قربت و معیت کی
 صورت میں پیدا ہو سکتا ہے جبکہ امام صاحب نے ذات اللہ میں ذات مخلوق کے
 حصول کرنے اور ذات مخلوق میں ذات اللہ کے حلول فرامنے کی نفی کی ہے تو
 ثابت ہوا کہ یہ سببیت ذاتی انفصالی نہیں ہے بلکہ باوجود قربت ذاتی کے مخلوق

جمع اوصاف مخلوق سے صفات الہی میں مباہلت کے وہیں خافیم۔

پس اس سے ثابت و متحقق ہو گیا کہ جس طرح باین عن خلقت کے قول سے ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے صفا محض مخلوق معلول و انما جہی و اتصال مکانی کا مفہوم منتفی ہو جاتا ہے اسی طرح بعد مضاف جسمی و انفصال مکانی کا انتفاء بھی ہوتا جاتا ہے کیونکہ جسمی فوقیت کے وہی صورتیں ہیں اتصالی اور انفصالی اور بہ دونوں اوس ذات پاک سے منتفی ہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت مخلوق کے فوقیت کی مباہلت ہے کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات محضہ مخلوق کے ذوات کی مباہلت ہے اسلئے کہ ذات سلطان اور ذوات مخلوق کے درمیان مباہلت حقیقی جو عبادت کے غیریت سے ثابت ہے کیونکہ ذات سلطان واجب الوجود ہے اور ذوات مخلوق کے معدوم الحقیقت ہیں تو پھر ان دونوں ذوات متغایر الحقایق میں اتحاد و عینیت لغوی باطل و محال ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ حقایق عالم وہ صور علمیہ ہیں جو علم الہی میں ثابت ہیں اور اپنے مخلوق کا یہ علم ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کو قبل از خلق کے بھی حاصل ہے الا یعلم من خلق و هو اللطیف الخبیر اور ان صور علمیہ پر جو حقایق اشباحیہ بالاطلاق شے کا نصا وارد ہے قال اللہ تعالیٰ اذ امر ادنیٰ ان یقول لا کن فیكون ظاہر ہے کہ یہاں امر کن کا مخاطب شے ہے اگر شے کو موجود فرض کی جاوے تو یہ حکم تحصیل حاصل ہو گا اگر معدوم محض خیال کی جاوے تو خطاب ہی باطل ٹہرے گا کیونکہ معدوم محض صلاحیت خطاب کی نہیں رکھتا لہذا ناگزیر ہے کہ وہ شے جو مخاطب ہے یعنی مراد الہی جسکے ظہور خارجی کا اللہ تعالیٰ نے ارادہ فرمایا ہے یا وہ مراد جو

امرکن کا مخاطب ہے علیٰ تو ثابت ہو جو ذہنی اور خارجاً معدوم ہو جو وجود عینی
 بننا سچہ اسی عدیت ذاتی اشیا پر دلالت کرتا ہے قولہ تعالیٰ وقد خلقناک
 من قبل ولدت نیتاً یعنی قبل از خلق کے تو کچھ شے نہ تھا یعنی معدوم تھا حالانکہ
 قول اول سے حقائق اشیا پر شے کا اطلاق صادق آچکا ہے اردو
 ثبوت علی کے کیونکہ خالق کو قبل از خلق کے اپنے مخلوق کا علم ہونا ضروری ہے
 جیسے کہ بالا بعد میں خلق سے ثابت ہے جبکہ قبل از خلق کے ہر شے کا ثبوت
 علی یا وجود ذہنی ذات حق میں متحقق ہو گیا تو قول ثانی میں قبل از خلق کے نفی شے
 کی دلالت کرتی ہے اردو کے وجود خارجی و عینی کے لیے ذات شے وہ صورت
 علی ہے جو ذات الہی میں ثبوت علی یا وجود ذہنی رکھتی ہے پس اس صورت میں
 ہر شے کی حقیقت فی نفسہ معدوم ہوئی باعتبار عدیت ذاتی کے اور حقیقت شے
 سے وہی صورت علی بھی مراد ہے جو ذات الہی میں ثابت ہے لہذا معدوم محض
 بھی نہیں ہے لہذا ہر شے امرکن کے مخاطب اور مرتبہ علم سے عین میں آنکی بالذات
 صناعیت رکھتی ہے جبکہ یہ امر متحقق ہو گیا کہ فی نفسہ کسی شے کو وجود ذاتی نہیں ہے
 بلکہ بحقیقت عدیت رکھتی ہے اور ذات الہی واجب الوجود اور بالذات موجود
 ہے تو ان دونوں ذاتوں میں مساویت کلی و غیرت حقیقی واقع ہوئی پس وجود
 اس تباہ حقیقتیں و تغایر ذاتیں کے لئے در میان بعد و فصل مکانی کو دخل نہیں
 ہے کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے ان ذوات عالم کا (جو سور علیہ البیہین)
 الفکاک محال و باطل ہے و چرا سکی یہ ہے کہ سور علیہ متعلقات علم الہی ہیں لہذا
 ذات الہی سے علم کا الفکاک چل کر ثابت کر گیا یا ذات ہادی سے اس کے معلولات کی

جدائی علیہ کی خلوق کو جگہ دیگی اللہ تعالیٰ کے ذات پاک میں خلوق جہل کو ہرگز
 دخل نہیں ہے جبکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی بالذات موجود ہو تو اس کے جملہ
 صفات حیات و علم و سماعت و بصارت وغیرہ بھی وجودی ہونگے نہ ان صفات
 عدمی کو اس میں کسی طرح سے دخل و گنجائش نہ مل سکیگی اس طرح جبکہ ذوات میں شمار
 جو صور علیہ الہیہ میں خارجاً معدوم بحقیقت ہیں تو ان کے جملہ صفات خارجہ بھی عدمی
 ہونگے یعنی مردگی و جہل و کوری و کوری وغیرہ لہذا ان صور علیہ میں جو بالذات
 معدوم ہیں صفات وجودی مثل حیات و علم و بصارت و سماعت وغیرہ کو دخل و
 گنجائش نہ مل سکیگی اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ اے
 علی الا انسان حین من الہر لم یکن نبیاً من کوراً انما خلقنا الانسان من لطفہ
 اعتساج نبیئہ فخلقناہ سمیعاً بصیراً ۱۹۷۹ یعنی کیا آیا ہے انسان پر ایسا کوئی
 وقت کہ نہ تھا وہ کچھ نہ تھے یعنی معدوم بحقیقت تھا اور وجود خارجی نہیں رکھتا تھا
 ہم نے پیدا کیا انسان کو ملے ہوئے لطفہ سے آخر خلقت تک پہنچتے ہے اس کو پھر
 کر دیا سننے والا اور دیکھنے والا یعنی بحقیقت وہ اپنے صفات عدمی کوری اور کوری
 سے مصف تھا اور وہ صفات وجودی سماعت و بصارت کے موصوف ہو گیا
 پس اس سے ثابت ہو گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات میں جو واجب الوجود ہے
 اور اس کے صفات وجودی میں خلوق کے ذوات کو جو معدوم بحقیقت ہیں یا
 ان کے صفات عدمی کو دخل نہیں ہے اسی واسطے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے
 کہا ہے کہ لا فی ذاته سواہ ولا فی سواہ ذاته کیونکہ واجب ممکن فی صفاتہ
 اپنی حقیقت وجود عدم پر ثابت اور باہم دیگر مبین ہیں لہذا ایک دیگر اتحاد و حلول ممالک

کیونکہ اتحاد و خلل و دو جسموں میں واقع ہوتا ہے لیکن یہاں ذات حق کی اور
حقایق ممکنات کے جسمیت نہیں کہتے ہیں یہ ایسا دقیق سر ہے جسکا ادراک جلد
باز انسان ہرگز نہیں کر سکتا۔

الحاصل یہ مباہیت و مغایرت ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی اپنے ذوات
مخلوق کے ساتھ مثل دو جسموں کے ایسی نہیں ہے جسکے درمیان فصل و بعد
مکانی واقع ہو فلہذا ابھی کے کتاب الاسماء الصفات میں قرب الہی کے نسبت
علمی سے فقلاً لایا ہے کہ معناه لا مسافۃ بین العباد و جنبہ یعنی قربت عبد و رب کے
درمیان کوئی مسافت نہیں ہے اور حدیث میں آیا ہے کہ ہو عندنا فواللہ
یعنی لوح محفوظ اللہ کے نزدیک فوق عرش ہے اگرچہ اس حدیث سے اللہ تعالیٰ
کی فوقیت ذاتی عرش پر اور اسکی قرب ذاتی لوح محفوظ سے ثابت ہوتی ہے
مگر ضمناً اس سے پتہ چلتا ہے کہ لوح محفوظ کی فوقیت بھی نکلتی ہے لیکن یہاں اللہ تعالیٰ
کی فوقیت مقصود بالذات معلوم ہوتی ہے کیونکہ یہ فوقیت رہتی ہے جس سے
اوسکی عظمت و قدرت و کبریاوی ظاہر ہوتی ہے اور یہی فوقیت صفت استواء کی
ساتھ ایک مناسبت معنوی بھی رکھتی ہے کیونکہ اس صفت استواء کے باعث
رحمن کو عرش کے ساتھ ایک خاص مناسبت حاصل ہے اور یہ خصوصیت
صفت استواء کی سوائے عرش کے کسی اور مخلوق کے ساتھ حاصل نہیں ہے
جسکی تفصیل رسالۃ التنبیہ فی النشیدہ میں جبال اوس مقام کے گزر چکی ہے
لیکن عرش پر لوح محفوظ کی یہ فوقیت حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت کے مانند نہیں ہے
بلکہ یہاں عرش پر لوح محفوظ کے ہونے کے ذکر سے لوح محفوظ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ

کی قربت ذاتی کا اظہار مقصود ہے کیونکہ لوح محفوظ مظہر خاص صفت علم الہی ہے
لہذا یہاں ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت و استوار عرش پر اور لوح محفوظ کے
ساتھ قربت کے اظہار میں یہ حکمت ہے کہ ہر ایک مظہر میں خاص خاص صفت الہی کے
قبول کرنیکی صلاحیت ہے لہذا اوس مظہر کو اوس صفت الہی کے ساتھ ایک
مخصوص نسبت حاصل ہے اور یہ امر اوس مظاہر کی حقیقت کی معرفت پر
مخصوص ہے۔

باجملہ بیان بالا سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت سے فوقیت
مکانی برگزیدہ نہیں بلکہ اوسکا فوق بلا کیف و علو رتبی ہے جیسا کہ امام غزالی کا
قول اس بارہ میں اوپر گزر چکا ہے کیونکہ فوقیت مکانی اوسکی محال ہے جو جسم
یا جسم میں عارض نہ ہو اس وجہ سے کہ یہ مکانی فوقیت درجہ ہون میں نسبت کے
اعتبار سے پائی جاتی ہے جبکہ اس فوقیت مکانی کا احتمال اوس ذات مطلق سے
یقیناً باطل ہو گیا تو یہ فوقیت رتبی ہی ثابت و مستعین ہو گئی اور اس فوقیت رتبی کو
خود مولوی صاحب بھی تسلیم کر چکے ہیں چنانچہ فائدہ جدیدہ میں فرماتے ہیں کہ
جراغ ہدایت میں مولوی عبدالقادر صاحب بنگلوری نے کہا فوق العرش کے
باب میں امام غزالی رحمہ اللہ نے لفظ فوق کو جو برتر و مبایں کے معنی میں بتلایا ہے
سلف ہی اسی معنی کے قابل ہیں الی آخرہ لیکن ہم اصل قول کو امام غزالی کے
نقل کر چکے ہیں کہ کلام عرب میں لفظ فوق کا دو ہی معنوں میں آیا ہے ایک مکانی
اور دوسرے رتبی لیکن حق سبحانہ تعالیٰ کے تقدیس کی معرفت سے فوقیت مکانی
باطل ٹہری تو اب فوقیت رتبی ہی باقی و ثابت رہی الخ تو ظاہر ہے کہ اس فوقیت

ثابت ہوتا ہے جسکو مولوی صاحب نے غائرہ جلیلہ میں نقل کیا ہے کہ لفظ فوق کا
 دوسری معنوں پر اطلاق کیا جاتا ہے ایک تو جہت کی معنی میں جو اوپر کا جہت ہے
 مقابلہ میں تخت کے یہ معنی تو خدا سے تعالیٰ کے نسبت لگتا ہی نہیں کیونکہ وہ منزہ
 و برتر ہے اس عیب سے کہ کوئی جہت و مکان اور کو احاطہ کرے الخ مولوی صاحب
 کے اسی مسئلہ قول سے ثابت ہوا کہ نفی اوس فوقیت کی جو مقابلہ میں تخت کے ہے
 یعنی جو معنی جہت کے ہو۔ خدا سے تعالیٰ اوس سے منزہ و برتر ہے تو فوقیت
 الفضالی باطل ٹھہری کیونکہ یہ فوقیت جہت کی بھی بمقابلہ تخت کے ہے یعنی عرش کے
 مقابلہ میں لامکان ہے اور اوس کے درمیان فاصلہ مکانی واقع ہے اس واسطے
 یہاں منزہ و برتر و دونوں لفظ مترادف المعنی لائے گئے ہیں لہذا لفظ برتر کے
 معنی سے وہ مکانی فوقیت بھی مرتفع ہو گئی کیونکہ یہ جملہ (وہ منزہ و برتر ہے اس
 عیب سے کہ کوئی جہت و مکان ہو) صاف دلالت کرتا ہے جہت مکانی و فوقیت
 الفضالی کے نفی پر کیونکہ ان خصوصیات جسمیہ کا ثبوت ذات پاک کے لئے مسلمہ
 ثبوت عیب و نقصان ہے اور پھر چراغ ہدایت نے دوسری قسم فوق کے
 نسبت یہ لکھا ہے کہ دوسرا برتر کے معنی میں یعنی بالاتر مابین رہنا الخ اور یہی
 معنی شایان شان اول تعالیٰ و تقدس ہے۔ اس سے حق سبحانہ تعالیٰ کی
 فوقیت ربی ہی ثابت ہوتی ہے نہ کہ الفضالی و مکانی کیونکہ پہلی قسم فوقیت الفضالی
 و الفضالی مکانی کی نفی ذات حق سبحانہ تعالیٰ سے ہو چکی ہے اور برتر صاحب
 چراغ ہدایت نے منزہ و برتر و مابین کو ایک ہی معنی میں لایا ہے جس سے ثابت
 ہوتا ہے کہ صاحب چراغ ہدایت کے مقصود میں برتر و مابین کے معنی ہی تنزیہی

ہیں نہ مکانی اور انفصالی۔

حاصل کلام یہ ہے کہ مولوی صاحب نے جن میں ریاضیت سے جس جہانہ تعالیٰ کی
 علی العرش فوقیت انفصالی کی نفی میں کوشش کی ہے انہیں دلائل سے فوقیت
 انفصالی کی نفی ہی ہو جاتی ہے کیونکہ یہ مکانی فوقیت فرائض مندرجہ و تقدیس الہی ہے
 بالآخر فوقیت ربی جو شان شان جناب باری ہے ثابت ہوئی ہے جس میں نہ
 انفصال جسمی ہے اور نہ انفصال مکانی وقال ابو الحسن السندی فی حاشیہ مسندہم
 ذلک تصور العظمۃ تعالیٰ وفوقیتہ علی العرش بالعلو والعظمت والحکم
 لا الحول والمکان وقال ابن فورس فی شرح مشکلیہ احمد اذیت ذلک سراج الی
 فوقیۃ المنزلۃ والمرتبۃ وفوقیۃ الفدائق والعظمت واما فوقیۃ بالکمال والمکان
 فحال فی وصفہ یعنی کہا ہے ابو الحسن سندی نے حاشیہ میں سند کے کہ
 فوق ذلک یعنی عرش پر اسکی فوقیت واسطے تصور کرانے اسکی عظمت کے
 اور اسکی فوقیت عرش پر ساتھ علو اور عظمت اور حکم کے ہے نہیں ہے حول
 ومکان کے طور پر اور کہا ابن فورس نے شرح مشکلیہ احمد اذیت میں یہ مراجعہ
 طرف فوقیت منزلت اور مرتبت کے اور فوقیت قدرت وعظمت کے ولیکن فوقیت
 مسافت ومکان کے ساتھ پس محال ہے وصف میں اس کے اور کہا ہے
 شیخ عبدالحق دہلوی کا شرح مشکوٰۃ ابن تہر اللہ فون ذلک پر خدا تعالیٰ
 بالاسے آست لعلو وعظمت وحکم وعزت نہ مکانی وجہت واستقرار ممکن جاہل
 تصویر کے است و تخیلے بر اسے علو وعظمت الہی تعالیٰ وتقدس کہ ہے
 فوق ہر دور است کل است چنانچہ در قرآن مجیدی فرماید من وراہو محیط یعنی

نہ اسے تعالے کی فوقیت و علو عظمت و حکم و عزت کی ہے نہ فوقیت مکانی جہت
 اور استقرار و محکم کی اور یہ تصویر اور تمثیل ہے واسطے اظہار علو و عظمت الہی
 تعالیٰ و تقدس کے کہ وہ تمام پر فوق اور سوا ہے کل کے جنانچہ قرآن مجید میں
 فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ محیط ہے اوسکے واسطے فقط بیان ورا کی یہ معنی ہے
 کہ خدا کی احاطت مخلوق کی احاطت کے سوا اور اوسکی مداخلت کے باہر ہے کیونکہ
 لامکان و رائے مکان مخلوق ہے جسکی بحث غریب آدگی مگر یہ یاد رہے کہ
 من و راجع محیط میں کوئی لفظ ورا کا معنی ہے کا ایسا نہ سمجھے جیسا کہ آسمان
 ہمارے اطراف میں ہے پر اسے احاطہ کیا ہے اسطرح اللہ تعالیٰ کی ذات
 پاک کا احاطہ ہے کیونکہ اس معنی میں مکانی فاصلہ کی احاطت متصور ہوتی ہے
 اور وہ خاصہ پاک اس سے پاک ہے بلکہ بیان لفظ ورا کے معنی میں کوئی بعد
 و فاصلہ مکانی نہیں ہے جیسا کہ کہتے ہیں کہ فلان امر وراے طور عقل ہے
 اس سے مرکز یہ مراد نہیں کہ اوس امر اور عقل کے درمیان کوئی مسافت
 و فاصلہ مکانی ہے بلکہ بیان ورا بمعنی سولے یا غیر کے ہے پس اس صورت میں
 وراے طور عقل کی یہ مراد ہوتی کہ فلان امر کا اور اک محض عقل سے نہیں ہو
 بلکہ طور عقل کے سوا اسے اور اک بطور الہام و کشف وغیرہ کے متعلق ہے
 جبکہ علی الترتیب حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت برقی متحقق ہوئی تو لاحوالہ
 فوقیت الفضالی و انفصالی جو مستلزم جہت و مکانیت ہے بجائی منتفی ہوگئی اور اس
 نفی فوقیت انفصالی سے مرکز یہ مقصود نہیں ہے کہ وہ ذات مطہر لا مکانی
 نہیں ہے واثنا و کلام مجھے ہی مولوی صاحب کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کے

لامکانی ہونے میں اتفاق کلی ہے لیکن وجہ اختلاف کی اسقدر ہے کہ جسے
 نزدیک بموجب رسم مولوی صاحب عرش کے ادب و خواہ وہ کب قدر فاصلہ پر یا
 نامعلوم المسافت کے بعد لامکان واقع ہوں سب سے بلکہ میر تقی اعقید یہ ہے کہ
 لامکان نام کی کوئی جگہ نہیں ہے اگرچہ مولوی صاحب بھی لامکان کو مکان
 نہیں مانتے ہیں بلکہ اس ذات مطلق کو مکان عرش سے مندرجہ ہے اور
 ذات مطلق سے بدلائل عقلیہ و نقلیہ مکان کی مندرجہ ہی فرماتے ہیں مگر افسس
 اسکے عرش و لامکان کے درمیان بہت و فصل مکانی کا ثبوت اس لامکان
 مکان ثابت کر دیتا ہے کیونکہ بہت کا ثبوت میں ثبوت مکان سے جب کہ ہم
 اور ثابت کر چکے ہیں اس سے معارف مولوی صاحب کی
 نیت منجیبہ کے لئے یہ تمام تر کوشش صرف تشریح الہی کے ثبوت پر مبنی ہے
 کیونکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر جن جن و الفضائل مخالفہ تقدیس الہی ہے
 اور یہ الفضال ہی درجہ جہوں کے بلکہ عرش و معیت ہی کی صورت میں واقع
 ہے لہذا انہوں نے اس ذات پاک کو لامکان میں نہ لکھا کہ لامکان اور عرش
 درمیان فاصلہ و مسافت کا اعتقاد کرنا ضروری سمجھا جبکہ انہوں نے اس
 ذات پاک کو لامکان میں عرش کے اوپر بقوت الفضالی نہ لکھا تو اسکا
 ضروری نتیجہ یہی تھا کہ قرب و معیت و احاطت ذاتی کا انکار کیا جا رہا ہے
 اگر عرش کے اوپر بقوت الفضالی لامکان نام کا کوئی مکان ہوتا اور وہ ذات
 حق سبحانہ تعالیٰ کا لایکا نہ تھا تو بیشک مولوی صاحب کا یہ کہنا درست ہوتا کہ
 حق سبحانہ تعالیٰ کی قرب و معیت ذاتی عالم کے ساتھ باطل و محال ہے

در جائیکہ لامکان کوئی مکان نہیں ہے بلکہ لامکان کا مفہوم تو میان نفی مکان
خلق ہے جبکہ مکان خلق کی نفی سے لامکان کا مفہوم حاصل ہو گیا تو اس مفہوم
لامکان سے اتصال و انفصال وغیرہ خواص مکانی ہی منتفی ہو جاوے گئے یعنی لامکان
میں نہ اتصال پایا جاوے گا اور نہ انفصال اور نہ جہت تحت ہو گا اور نہ فوق بلکہ جملہ
تو از مسمیہ و خصوصیات مکانیہ کی نفی کلی لامکان سے ہو جاوے گی اسکی تحقیق و تصدیق
مفہوم لامکان کی حقیقت کے مشکف ہونے پر منحصر ہے۔

حدیث میں آیا ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ ہوا اور اسکے قبل یا اس کے ساتھ کوئی
چیز نہ تھی الحدیث اس سے وجود مکان کی بھی نفی ہو گئی تو قبل از خلق مکان کے
اور مکانی ہونا ثابت ہوا کیونکہ از عرش تا فرش جملہ مکانات مخلوق ہیں اگرچہ
اوس ذات مطلق پر لامکانی کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق آتا ہے
کیونکہ قبل از خلق کے جب مکان ہی نہ تھا تو پہر مکان کی نفی صحیح نہیں ہو سکتی
لہذا بعد از خلق مکان کے اوس ذات پاک سے نفی مکان کی کر کے اوسکو
لامکانی کہنا پڑا گوکہ اوس پر لامکان کا اطلاق بعد خلق مکان ہی کے صادق
آیا ہے لیکن وہ ذات مطلق قبل از خلق مکان کے بھی لامکان کے حقیقی مفہوم
سے متصف نہ تھی کیونکہ ذات خدا کی ہنی مگر اوس کے ساتھ کوئی مکان عرش و سما
وغیرہ کا نہ تھا اگر اس لامکان کا یہ صحیحہ بین ایجاد کے تو بہ بات ظاہر
ہو جاوے گی کہ لامکان کا مفہوم محدود و مقید و منجر نہیں ہو سکتا بلکہ وہ فی نفسہ غیر محدود
و لامتناہی ہے جس میں کہ عرش مخلوق و محدود ہو گیا ہے لہذا تمام مکانوں کا
نہا عرش ہی ہوا اور اسے عرش لامکان کہنا پڑا اور یہ لامکان مکان عرش

کے ساتھ جیسے کہ آگے تھا اب بھی اپنے اصلی مفہوم کا مصداق ہے بالفرض اگر
اب کہ عرش اور فرش کو جو مکانون کی صورت ہے منفی کرد و توجیب مکان کے
لامکان ہی رہ جاوے گا جیسے کہ قبل از خلق کے نہایت بات بھی یہاں یاد رکھنے کے
قابل ہے کہ اس لامکان کا مفہوم صرف ذہنی نہیں ہے بلکہ وجود ذات باری کے
ساتھ متحقق ہے باوجود اس تحقق لامکان کے مکان کی نفی اس لئے ہے کہ مکان
متعارف منجز وجود بالذات ہے اور لامکان میں یہ تجزید و غیرہ خواص و لوازم
جسمیہ و مکانیہ نہیں ہیں بلکہ لامکان غیر محدود و نامتناہی ہے جسکو دوسرے لفظوں میں
علاء کہتے ہیں یہ ایک نہایت دقیق سر ہے حتیٰ سجادہ اقلیٰ جس پر جانتا ہے
اس سر کو ظاہر فرمادیتا ہے الحاصل اگر اس علم یا لامکان کے حقیقی مفہوم پر کسی کا
ذہن رسا ہو جائے گا تو وہ جان جاوے گا کہ لامکان ان مکانون کے سوا ہے یعنی
ان سے جدا کوئی علیہ مکان نہیں ہے (کیونکہ آنحضرتؐ اس کے تحت
و فوق سے خلا کی نفی کی ہے) بلکہ لامکان ان تمام ممکنہ کی اصل ہے جو باوجود
مبانیات حقایق کے باہم دیگر فاصلہ جسمی و مسافت مکانی نہیں ہے فی الجملہ اسکی
معرفت اجسام و ارواح وغیرہ کے مکانون کی کشف حقیقت پر منحصر ہے جسکی مختصر
کیفیت یہ ہے ایک مکان جسمانیات کا ہے دوسرا مکان جنیات کا تیسرا
مکان روحانیات کا ہے اور مکان جسمانی کثیف اور مکان جنی لطیف اور مکان
روحانی لطیف ہے لہذا مکان جسمانیات کثیف میں جنات کو دخل ہوتا ہے لہذا
شیطان نسل خون کے بدن انسانی میں سرایا کرتا ہے اور بہہ سرایا
اوس کا ایسا ہوتا ہے کہ جمیع حواس قالب اور قلب کے خطرات پر بھی اوس کا تسلط

ہو جاتا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اس جسم کثیف انسانی میں جن شیطان کا مکان لطیف ہے جس میں دوسرا جسم کثیف داخل نہیں ہو سکتا لہذا یہ مکان جنی کا مکان جسمی سے لطیف و عالی ہے اور اس مکان جنی پر مکان روح کا اعلیٰ و لطیف ہے کیونکہ خدا کے جسم لطیف میں ہی روح کا مکان ہے جس میں جسم لطیف کو بغیر این نہیں ملنی یا صرف اس جسم کثیف ہی میں نظر کر دو کہ یہ عنصر خاک کا نہایت اسفل ہے جو ہمارے قالب کی اصل ہے اور مکان اس قالب میں مٹی کا اور مٹی میں بانی کا اور بانی میں ہوا کا اور ہوا میں آگ کا مکان ہے یعنی ایک مکان قالب میں چار مکان مندرجہ اور باہم متصل اور ایک دوسرے پر عالی فوق ہیں۔ اور ہر جسم اس سلسلہ مکانات کو اس طرح سے بھی دریافت کر سکتے ہیں۔

(۱) پہلا مکان جسمانیات کثیفہ کا ہے لہذا اس کثافت ذاتیہ کے باہم جسمانی مکانات میں مزاحمت و مدافعت پائی جاتی ہے لہذا آئنا کہ ایک جسم کثیف اپنے مکان سے خارج نہ ہو دوسرا جسم کثیف اس مکان میں داخل نہیں ہو سکتا کیونکہ وقت واحد میں مکان واحد دو جسموں کا محل ہونا محال ہے اور اس کثافت باعث جسمانیات کا قرب و بعد مکانی بدیہی ہے کیونکہ اجسام کثیف میں قریب بعد لہذا فاصل و حرکت و قطع مسافت مکانی کے حاصل ہوتا ہے۔

(۲) اس مکان کثیف میں دوسرا ایک مکان لطیف بھی ہے جو پہلے سے عالی اور اوپر فوق ہے مثلاً مکان خاک میں خاک داخل نہیں ہو سکتی مگر اس مکان خاک میں بانی و ہوا کو داخل ہوتا ہے مگر اس مکان لطیف میں بھی باہم

مراحت و راحت پائی جاتی ہے مثلاً ہوا اُن مکان میں مجبوس سے خارج نہ ہو
 دوسری ہوا اسی مکان میں داخل نہیں ہو سکتی گو کہ اجسام لطیف میں بھی یکدیگر
 مزاحمت ہے مگر جہاں نہایت کہ باعتبار مکان اجسام کثیف کے بید ہے وہی باعتبار
 مکان اجسام لطیف کے قریب ہے لہذا جو مسافت کہ مکان جسمانیات کثیف میں
 ہے وہی کہ مکان جسمانیات لطیف میں بمقدار کچھ زیادہ کیسے کہ کوتاہ
 ہو گی **حکایت اول** اللہ تعالیٰ و سلیمان الخراج نذر دھاتیں در و احجام شور ۸۳۲
 یعنی جسے منہر کیا ہے سلیمان کے لئے ہوا کو اس کا بھیج کا بلنا ایک جسے کاراستہ
 اور وزب کو بلنا ایک جسے کاراستہ ہے

(۸۳۲) اوس مکان لطیف میں تیسرا مکان الطیف ہے مثلاً ہوا میں دوسری ہوا
 داخل نہیں ہو سکتی مگر ہوا میں نور کو داخل ہے کیونکہ ہوا کے ساتھ نور بلا مزاحمت
 پایا جاتا ہے بس یہ عدم مزاحمت اس امر کی بدیہی دلیل ہے کہ مکان ہوا میں نور
 کا مکان الطیف ہے جسے باعث ہوا کو مکان نور میں داخل نہیں ہوتا لہذا ان میں
 مکانوں میں بدیہی ثابت ہوتا ہے اور باوجود بعد معنوی ان دونوں مکانوں کے
 ہوا اور نور میں اختلاف قریب محسوس ہے کہ بہ سبب غایت قریب صورت محسوس کے
 بعد معنوی کا امتیاز بخیر دلیل عقلی و مشاہدہ قلبی کے حاصل نہیں ہو سکتا۔

پس جو مسافت کہ مکان جسمانیات لطیف میں دور ہے وہ مکان
 جسمانیات الطیف میں نزدیک ہے یعنی ہوا جس راہ کو ایک ماہ میں طے کرتی ہے
 نور ان لمخول میں پہنچ جاتا ہے یا آواز عدل جس مدت میں ذریعہ ہوا کے
 پہنچتا ہے جبکہ برقی کی اسی مسافت کو نور اٹے کرتی ہے چنانچہ آفتاب جہاں اب

تقریباً چارم پر ہے جسکی مسافت کرہ ارض سے ہزاروں سال کی بعید ہے مگر
 نور کی مسافت چہی مسافت بہت ہی قریب ہے یعنی نور افق سے کرہ ارض پر
 چند لمحوں میں پہنچ جاتا ہے گو کہ مکان الطیف میں نہایت ہی قریب ہے مگر اس
 قریب میں بھی کچھ بعد پایا جاتا ہے کیونکہ نور حجاب کثیف سے نہیں گذر سکتا ہے
 یا بسبب بعد مسافت کے منقطع ہو جاتا ہے یعنی جو شے کہ درلے حجاب یا بعد
 منقطع ہے وہ اس مکان نور سے دور ہے۔

تحقیقات و تمیلات بالا سے متحقق ہوا کہ جسمانیات میں مکان در مکان ہوں
 دیگر میں مکان مندرج ہیں مثلاً حجرہ میں ہوا اور ہوا میں نور اور ان سب سے اگلی کے
 مراتب کثافت و لطافت کے اعتبار سے تین درجہ مرتبہ ہوتے ہیں اول مکان
 کثیف میں بعید ہے وہ مکان لطیف میں قریب ہے اور جو مکان لطیف میں
 قریب ہے وہ مکان الطیف میں اقرب ہے تاہنا ایک مکان سے دوسرا مکان
 عالی اور بالیکہ اگر فوقیت رہی رکھتا ہے تاہنا بلحاظ اس فوقیت مرتبہ کے مکان
 کثیف کو مکان فوق میں گنجائش نہیں ملتی یعنی مکان کثیف کی مکان لطیف میں
 نفی ہو جاتی ہے اور مکان الطیف کا مکان لطیف کے لئے بمنزلہ لاسکان کہ ہے
 اور ان درجہ سے بہ آخری نتیجہ پیدا ہوتا ہے کہ یہ سلسلہ جسمانیات ہی
 پر غنمی نہیں ہوتا ہے کیونکہ اس اعلیٰ مکان الطیف میں انجی نقص باقی ہے
 لہذا حکما کا مقولہ ہے کہ اجسام تحت نفوس و عقول واقع ہیں اور اسبطرین
 اشارہ ہے قولہ تعالیٰ میں ہر ابراہیم کو ملکوت السموات والارض یعنی
 ہم دکھلائے ہیں ابراہیم کو ملکوت آسمانوں اور زمین کے جس نے ٹاہن ہوتا ہے

کہ مقام ملکوت کا فوق عالم اجسام اور باطن ارض و سما ہے اور نیز قولہ تعالیٰ
 و بیدار ملکوت کل شیء اس سے ہر شے میں روح کا تحقق ہوتا ہے اور قولہ تعالیٰ
 وان من شیء الا عندہ یحیہ و یموتہ سے بھی ہر ایک چیز میں روح ثابت ہوتی ہے غرض اجسام
 کے ساتھ ارواح و ملائک کا وجود عقلاً و نقلاً ثابت ہے اور اس عالم روحانیات کا
 اسفل ملائک سفلی میں جو متصرف و مدبر عالم اجسام ہیں اور مکان روحانیات اسفل
 پر مکانی روحانیات اعلیٰ کا فوق و عالی ہے اور یہ مکان نہایت سریر النفوذ
 والیر ہے اس کمال نفوذ کے سبب سے بے روک و ٹوک اجسام عالم میں احکام
 جاری ہوتے ہیں اور اسی نہایت سرعت کی وجہ سے جبریل علیہ السلام اپنے
 مقام اعلیٰ سے ارض سفلی پر طرفۃ العین میں پہنچتے ہیں اور یہ روحانیات
 اعلیٰ اور اس کے مکان اس قدر لطیف و قریب ہیں کہ سب کمال لطافت و قربت
 کے روحانیات سفلی کے نظردن سے غایب ہیں لہذا ان کا مکان بھی سب
 اکثرت و کثافت سے نہایت ہی عالی ہے اسی لطافت و علو و مرتبت کے وجہ سے اجسام
 کثیف و لطیف اوکو حاجب نہیں ہو سکتے عرش و فرش انکا ایک دم و یک قدم سے
 باوجود اس کمال سرعت و قربت کے اس مکان میں بھی فاصلے بکثرت ہیں
 دم و قدم بلکہ مقدار طرفۃ العین کی حرکت کی حاجت پائی جاتی ہے لہذا اس کے نسبت
 عرش و فرش میں مسافت ثابت ہوتی ہے اگرچہ یہ ملائک بلحاظ اپنے کمال
 سرعۃ سیر کے آن و اوج میں مقصد تک پہنچتے ہیں مگر بغض حرکت منافی
 کمال ہے لہذا ان سر و دو اکثرت ارواح کی لطافت میں بھی تفاوت ہے اور بلحاظ اس
 تفاوت لطافت کے ایک مکان دوسرے مکان پر فوق و عالی ہے اور ان

سب پر قلم اور عقل کل مخلوق اول جو مصداق اول ما خلق الله القلوب (القلوب) اور اول ما خلق الله العقل (العقل) ہے فوق و اعلیٰ ہے بلحاظ کمال علوی مرتبہ کے اس مکان میں دوسرے کسی مخلوق کو دخل نہیں یہ مکان اس قدر اعلیٰ و اشرف ہے کہ سب اکندہ اس کے تحت میں ہیں اور یہ سب پر محیط ہے عرش و فرش مثل ایک ذرہ کے ہے کوئی ذرہ اس سے دور نہیں ہے ایک جسکو عقل کل یا قلم اعلیٰ یا روح الروح بھی کہتے ہیں نہ متحرک ہے اور نہ ساکن اور نہ متصل عالم ہے اور نہ منفصل اور نہ داخل عالم ہے اور نہ خارج کیونکہ یہ سب اوصاف جسمانیات ہیں غرض یہ عجیب و ربوبیت ہے کہ چشم لغیرت اسکی معرفت میں کور ہے۔

سہر چند مکان اس روح کا نہایت ہی العطف ہے لہذا جمیع اکندہ پر یہ اعلیٰ اور سب پر محیط ہے اور تمام اکندہ سے اسکو بغایت قرب ہے باوجود اس قرب کے اس مکان میں گونہ بعد بھی ہے لہذا اعلین نامی اوس سے دور ہے اور سفلیں نامی دور کیونکہ ہر قدر لطافت ہوتی ہے قرب و احاطت بہتی ہے لہذا انقبض باقی ہے کیونکہ یہ انقبض ختمی کبھی مرتفع نہیں ہو سکتا پس یہ نقصان خواہی کیل ہے لہذا یہ مکان عالی جو سب مکانات کا منتہا ہے اوس پر اعلیٰ مکان خدا ہے لہذا مکان اللہ کا یعنی عا جو لامکان ہے۔ جمیع اکندہ مخلوق سے اعلیٰ و اقدس ہے پس اس تقدس و تنزیہ کے باعث لامکان کے نسبت حلول و تماسات و محاذات کی اضافت روا نہیں کیونکہ لامکان فوق جمیع اکندہ ہے اور باوجود اس فوقیت کے سبے یکساں قریب ہے لہذا یہاں بعد و فصل مکانی

کو ہرگز داخل نہیں کیونکہ علی بن غیر شاہی اور سافلین شاہی مثل ایک نقطہ سوہوم کے ہیں جس میں مسافت کی گنجائش نہیں اس لامکان میں بعد مسافت بھی نہیں ہے اور اسکی وسعت تمامی و نامتناہی کو محیط ہے اگرچہ ہم اعتبار احاطت کا باعتبار متناہی کے ہے ورنہ نامتناہی میں اعتبار احاطت کی بھی گنجائش نہیں لہذا لفظ تھا کسی مکان جسمانیات و روحانیات میں ملول و مزدول نہیں فرما کیونکہ شاہی غیر متناہی کا محل نہیں ہو سکتا اور نہ اس لامکان میں کسی مخلوق کا داخل ہو سکتا ہے کیونکہ غیر شاہی میں متناہی کا داخل غیر متناہی کو متناہی کر دیتا ہے اور یہ لامکان بقا ارفع و باریت اس علی مل لاہنا میث کے پس لاہنا میث کے ساتھ نہایت کی شاکرت محتاج ہے۔ اس طرف اشارہ کیا ہے امام غزالی رحمہ اللہ علیہ نے کہ کافی ذاتہ سواہ و لا حافی سواہ ذاتہ یعنی لامکان میں مخلوق کا دخول نہیں اور مکان مخلوق میں خدا کا حلول نہیں۔

چونکہ اس مکان کا کہیں فی حد ذاتہ ہے چونکہ وہ جگہ و جب کے کینٹ و نونہی لہذا یہ مکان عین لامکان ہے اگرچہ وہ نامکان ہے مگر مکان سے متعلق ہے نہ ہو مکان (بالخاکری) میں اس میں یہ ہے کہ یہ مکان تنزیہ حقیقت ہر تشبیہ ہے یعنی لامکان الہی حقیقت جمیع ممکنہ صورتیں ہے لہذا باوجود اصناف مکان کے وہ مکان سے متعلق ہے لہذا اسکا مکان مخلوق کا لامکان ہے جس میں اتحاد نہ طول اور نہ عرض ہے نہ طول اور نہ بالا و پستی ہے نہ چپ و راست نہ او سکو ابتدا ہے اور نہ انتہا اور نہ اس میں انفصال ہے اور نہ انفصال کیونکہ یہ تمام نور ذات جسمی و خلقی ہیں و سبحانہ تعالیٰ عما یقولون علو اکیداً۔

اگرچہ شرع میں اوس لامکانی کے نسبت مکان کا اطلاق وارد ہے
 مگر ساتھ ہی اوس سے خصوصیات و لوازمات جسمی کی نفی بھی کی گئی ہے جیسا کہ
 اس حدیث سے ظاہر ہے: **عن ابی سہیل عن ابن عباس** قال قلت یا رسول اللہ! ان مکان رہا
 قبل ان یخلق خلقہ قال **نعم** ما تکتھنہ ہوا و ما توفدہ ہوا و خلق عرشہ
 علی الذی یقعد و ایتہ علی زمین سے کہ کہا میں نے یا رسول اللہ صلی اللہ
 علیہ وآلہ وسلم کہا کہ تہا پر درگاہ ہمارا پہلے اسکے کہ پیدا کرے اپنے خلق کو
 فرمایا حضرت نے کہ ہاں عمار بن نہ تھی بچے اوسکے ہوا اور نہ تھی اور اوسکے ہوا
 پیدا کیا عرش کو بانی پر روایت کیا اسکو ترمذی نے: **نار جہنم حدیث ہے**
 ہوا سے مراد خلق کیا ہے جبکہ عمار کے تحت و فوق سے غلام کی نفی ہو گئی تو اس کا
 مفہوم ناشابی و غیر محدود و غیر متغیر ہوا لہذا مکان و اوصاف مکان اسکے اس سے
 کلی منفی ہو گئی اگرچہ اس جگہ سوال میں لفظ این کا مکان کو ثابت کرتا ہے مگر
 جواب میں قبل از خلق مکان کے آتے لفظ مکان کا نام عمار فرمایا ہے (چنانچہ
 ترمذی نے یزید بن ہارون سے عمار کی معنی العمار یس معہ شئی بتلایا ہے) اور
 اس عمار سے مکان متعارف کے اوصاف تحت و فوق کی نفی فرمادی ہے
 چونکہ اوصاف الہیہ میں لفظ کان کا جو افعال ناقصہ سے ہے استفادہ دوام کا
 نخست ہے لہذا لہذا لامکان قبل از خلق و بعد از خلق مکان کے بھی کیسا ثابت
 رہتا ہے لہذا ان کما کان میں اسی شان لامکان کا بیان ہے الحاصل
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے جو وہو مکان نہ یعنی عرش کو اوسکا
 مکان فرمایا ہے اوس سے مقصود اوس ذات مطلق کی اظہار عظمت و توقیت

اور اسکی وسعت احاطت ہے کیونکہ مکان عرش تمام اکند تختانیہ پر محیط ہے
اور اسکی یہ وسعت آیہ کریمہ وسیع کرمیہ السموات والارض سے ثابت ہے
جبکہ لامکان فوق مکان عرش ہے تو لامکان کی وسعت جیسے اکند تختانیہ پر بھی
محیط ہوئی پس اس لامکان کی یہ ایسی وسیع احاطت ہے کہ از عرش تا فرش
کسی مکان کا اس سے خارج ہونا غیر ممکن و محال ہے۔

چنانچہ حاکم نے ابن عباس سے جو روایت کی ہے کہ ملائک حاملان عرش
اسعد کبیر الجفہ وغیطہ الوجود ہیں کہ سر اوں کا نزدیک عرش معلے کے ہے اور
قدم ان کے تحت الثرے میں ہیں صاف طور پر حاملان عرش کی وسعت
واحاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے جس سے عرش کی احاطت معنوی بھی
سب مکانوں پر ثابت ہوتی ہے جسکی کیفیت و حقیقت عرش کی موضع کے
بغیر معلوم نہیں ہو سکتی اور جبکہ عرش کی حقیقت معلوم ہو جاوے گی تو سائنہ عرش
پر ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے استوار و فوقیت کی حقیقت بھی منکشف ہو جاوے گی
تو پھر اسکی احاطت و قرب ذاتی کا انکار کی طرح ممکن ہی نہ ہو گا خدا جسکو چاہنا
ہے اپنے ربوبیت کے ان اسرار کو اوپر کر دیتا ہے ذلک فضل اللہ
یؤتہ من یشاء واللہ ذو الفضل العظیم۔

اس امر کی تحقیق میں عبد الوہاب ثعلبی نے شیخ ابو طاہر قزوینی کی
کتاب سراج العقول سے ایک طویل تقریر نقل کی ہے اسکا حاصل اتنا
حب مال اس مقام کے یہ ہے کہ عرش اعظم مخلوقات سے ہے بسبب
استدار کرینکے تمامی خلق اللہ پر پس صحیح نہیں ہے نخل جانا کسی شے کا عرش

کے استوار سے اور حق سبحانہ نے فوق ہے عرش پر یعنی فوقیت
 رتبہ کے نہ بمعنی فوقیت مکان کے اور اسکی بیان یوں ہے کہ ہم جب نظر
 کرتے ہیں اپنے فوق پر تو جانتے ہیں ہوا کو اور پھر جب نظر کرتے ہیں ہم
 فوق ہوا کے تو دیکھتے ہیں اپنے اوپر آسمان پر آسمان پر جب دیکھتے
 ہیں اپنے دنوں میں فوق سواستے کے تو جانتے ہیں ہم کرسی کو اور جب جانتے
 ہیں اپنے بصر کو فوق کرسی کے تو جانتے ہیں ہم عرش عظیم کو جو وہ منتہی ہے مخلوقات
 کا اور ما فوق عرش کے نہیں دیکھتے ہم دہان فکر کے رسائی کی کوئی چیز یقیناً پس
 نہر گئی ہماری فکر وہیں بالضرور اس واسطے کہ فکر کی رسائی منتہی ہوتی ہے انتہا ہے
 اجسام تک جو وہ عرش ہے دہان ہم دیکھتے ہیں رویت قلبی و بصارت عقلی سے
 بارگاہ تعریف رحمان کی جمیع مخلوقات میں اس کے اور ظاہر کرنا وجود سے انکے
 ذوات و صفات کو کیونکہ رتبہ غائی کا فوق ہے رتبہ مخلوق پر بیشک وہ فوقیت
 رہتی ہے جیسا کہ اوپر گزرا اور یہ فوقیت سبب سے اس فوقیت کے جو عرش کو
 حاصل ہے ماتحت بر اپنے یعنی کرسی و آسمانوں و زمینوں پر اس واسطے کہ فوقیت
 عرش کی اور ماتحت اس کے کی نہیں ہے مگر بالجهة و الامکان -

یہ نہایت دقیق امر ارہم جناب مولوی صاحب کے خدمت میں بادب تمام یہ
 عرض ہے کہ یہاں نزاع عقلی کو کام نفاذ میں اور انکار میں جلدی نہ کریں کیونکہ یہ تمام
 جہل و اعراف اس وجہ سے پیدا ہو گیا ہے کہ اس مکان اللہ کو جو عین الامکان ہے
 مثل مکان مخلوق کے سمجھا گیا ہے اسی وجہ سے عقلی شبہات اور نقلی
 تعرضات پیدا ہو گئے ہیں اگر مکان و الامکان کی تہوڑی سی حقیقت بھی منکشف

ہو جاوے تو شائع کی اصلی غرض کمال جاوگی اور نفی لغزعات اور عقلی شبہات
بھی مرتفع ہو جاوینگے لہذا امید ہے کہ اس بیان پر نہایت سکون و وفار کی
نظر ڈالی جاوے گی کیونکہ یہ ایک دقیق و عمیق ہے پس اگر خیال نہ فرمایا
تہ آئے تو اس سے قطع نظر سمجھئے کیونکہ یہ بحث بطور جملہ معروضہ کے واقع ہو گئی
ہے اصل مقصود اس ذات مطلق کی قربت ہے۔

اس بحث کو بیان اس بات پر ختم کرتا ہوں کہ میں فی الحقیقت حق سبحانہ تعالیٰ کے
لامکانی ہونے میں مولوی صاحب کے ساتھ متفق ہوں اور اس ذات مطلق کو
مکانات اجسام میں حلول کرنے اور اجسام کے ساتھ متحد ہونے بلکہ جمیع خلص
مکانیہ و لوازم سمیہ و اوصاف خلیقہ کے ساتھ متصف ہونے سے فی حد ذاتہ منزہ
و مقدس جانتا ہوں چونکہ میں لامکان کو عرش کے اوپر کسی فاصلہ پر نہیں جانتا
بلکہ معرفتاً و ذوقاً میرے عین یہ ہے کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی لامکانی ہے اور
لامکان تمام اکتہ پر محیط ہے لہذا میں حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت ذاتیہ
کا مستحق ہوں جس کے دلائل نقلیہ و براہین عقلیہ و برج ذیل کرتا ہوں اور امید رکھتا
ہوں کہ مولوی صاحب اس پر صرف ایک خط سیری ڈال کر انکار میں جلدی نہیں
بلکہ یہ یقین نظر ملاحظہ فرمادیں تو یقیناً کامل ہے کہ بالآخر مولوی صاحب کا خیال
میرے اس بیان کے موافق ہو جاوے گا کیونکہ مولوی صاحب نے تو اس ذات
مطلق سے مکان کی نفی کی ہے اور میں نے نفی مکان کے ساتھ جہت کی
نفی بھی کی ہے کیونکہ مکان کو جہت لازم ہے پس جب مولوی صاحب نے
مکان یعنی ملزوم کی نفی کی ہے تو اس کے ساتھ ہی جہت یعنی لازم کی بھی

نفی ہو جاتی ہے اور جہت میں فوقیت انصالی و انفصالی داخل ہے لہذا جبکہ
اوس ذات مطلق سے قید و مکان و جہت و فوقیت انصالی و انفصالی کی نفی
ہو جاوے تو پھر اوس کی قرب و اعاط و معیت کا ثبوت بآسانی ہو جاوے گا
واللہ الموفق والمعين وبہ نستعين

سب سے قوی اور پہلی دلیل شرعی نفس قرآنی ہے قرآن بھی نہ تعالیٰ فرمایا ہے
کہ کان اللہ بیکل شیء خبیطاع دا ادا الا اللہ حصی فی جمیعہ مع العز اللہ کا
ہر خصلہ پر محیط ہے یہ اس ظاہر ہے کہ کان صفات البیہ میں استعارہ دوام کا
بخش ہے جبکہ کان اللہ بیکل شیء علیم سے ظاہر ہے اور یہ بھی بدیہی امر
ہے کہ اللہ علم ذات جامع جمیع صفات جلال کمال جس سے کوئی صفت خاص
نہ لغتاً مراد ہو سکتی ہے اور نہ عرفاً سمجھی جاتی ہے مثلاً اللہ کا مدلول ہر خاص
عام کے تصور میں ذات الکی ہے کیونکہ ذات کے کسی صفت خاص کا مراد لینا
خلاف محاورہ ہے لہذا اسم مبارک اللہ کا مدلول ذات ہی ہے کوئی صفت
علم یا عزت وغیرہ نہیں ہے کیونکہ یہ لفظ اللہ کا بمعنی حقیقی حکم فی المنی کا حکم
کہتا ہے اور ضمیر کا مرجع ذات ہے پس اس صحت میں یہ دونوں لفظوں
مرکبہ اللہ تعالیٰ کی اعاط ذاتی پر قطعی الدلالت ہیں جس میں تاویل کی
گنجائش نہیں۔

بعضوں نے یہ گمان کیا ہے چونکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے دوسرے
مقام میں فرمایا ہے کہ وان اللہ قد اعاط بیکل شیء علیم یعنی بتحقیق اللہ تعالیٰ
اعاط کیا ہے ہر شے کو علم کے ساتھ لہذا وکان اللہ بیکل شیء محیطاً

کی احاطت بھی علمی ہے کیونکہ ایک آیت میں مطلقاً ذکر احاطت کا آئی ہے اور
دوسری آیت میں احاطت کو جو علم مقید قرار دیتا ہے لہذا بقاعدہ اصول فقہ کے
مطلق محمول ہو تب سے مقید پر۔

اسکا جواب مفیداً رسالہ التفریح فی التشیبہ میں دیکھا ہوں خلاصہ درج
ابتر ہے کہ اول تو عقایدات میں اصول فقہ کی سند مستند نہیں ہو سکتی ثانیاً
اصول فقہی خاص شافعیہ کا ہے حنفیہ کا اصول فقہی اسکے مخالف ہے یعنی حنفیہ یا
عام بر حکم عام کا اور بیان خاص پر حکم خاص کا کرنے ہیں لہذا بموجب اس اصول
فقہی کے پہلی آیت میں بلا فیکہ کسی صفت کے مطلقاً احاطت ذاتی ہی یلحاظ کی
اور دوسری آیت میں ذات مطلق یعنی احاطت علمی کے مقید ہو گئی ثالثاً
بفرض تسلیم اصل فقہی شافعیہ کے بھی سہارا ہی مطلب حاصل ہو گا کیونکہ وہاں اللہ
بشکل نفی محیطاً میں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً ہے اور دوسرے آیت
و ان الله قد اعطى بكل شيء علماً میں وہی ذات مطلق بقید صفت علم کے
مقید ہوئی ہے نو ظاہر ہے کہ اس بقید صفت علم میں بھی وہی ذات مطلق
باقی رہتی ہے کیونکہ ذات مطلق ہی پر صفت علم کی قدر باید ہوئی ہے تو
اس دوسرے آیت سے بھی احاطت علمی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی مفہوم
ہوئی کیونکہ صدق احاطت علمی کا بغیر از احاطت ذاتی کے محال و باطل ہے یہی
وجہ ہے کہ لہذا مفہوم عوام کے اکثر اہل علم نے احاطت ذاتی کی قبول احاطت
علمی سے بھی کی ہے سو کوئی صاحب رسالہ احسن البرہان میں فرماتے ہیں
جس کا حاصل یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قرب و معیت و احاطت عالم کے ساتھ

ذاتی نہیں ہے بلکہ علمی ہے کیونکہ اللہ جل شانہ نے فرمایا ہے کہ وان الله قد
 احاط بكل شيء علما ۱۸۰ ایہا ان علما تمیز واقع ہے اور فائدہ تمیز کا یہ
 ہے کہ شکم کی مراد کو بقید کر کے اس کے کلام سے ایہام کو رفع کر دے
 یعنی وہاں اللہ بکمال شیء محیط ۱۸۵ امین بغیر ذکر تمیز کے احاطت کا ذکر
 مبہم ہے لہذا معلوم نہیں ہو سکتا تھا کہ یہ احاطت بالذات ہے یا بالعلم پس جب
 رفع ہو گیا یہ ایہام آیت اول میں تمیز کے ذکر سے نہ دوسری آیت کی احاطت
 ہی علمی ہوئی ورنہ یہ احاطت ذاتی ہو تو پہلی آیت کی تمیز لغو ہوگی اور یہ محال
 ہے کلام الہی بنیٰ لہے اگرچہ مولوی صاحب کا یہ استدلال بھی اسی طرز استدلال
 کے قریب ہے جس کا جواب ابھی لکے اوپر گزر چکا جس سے اس کا جواب بھی
 حاصل ہو سکتا ہے چونکہ مولوی صاحب نے اس پہلے استدلال کو دوسرے
 رنگ میں پیش کیا ہے لہذا اسی جواب کو دوسرے ڈھنگ میں بدل دیا جاتا
 ہے کہ یہ استدلال ناقض ہے کیونکہ دعویٰ تو یہ کیا گیا تھا کہ قرٹ معیت
 و احاطت علمی ہے اور جو دلیل اس کے ثبوت میں پیش کی گئی ہے وہ
 محض صفت احاطت علمی کی آیت ہے جس میں علما تمیز واقع ہوئی ہے جس کا
 نتیجہ قسب و معیت علمی نہیں نکلا پس موافقت دعویٰ کے چاہئے تھا کہ اس
 آیت احاطت کے ساتھ دوسری کوئی آیت قسب و معیت کی ایسی پیش کی جائے
 جس میں علما تمیز واقع ہوئی ہو حالانکہ قسب و معیت کے باب میں ایسی کوئی
 آیت نہیں ہے تو پھر آیت احاطت کی دلیل سے جملہ آیات قسب و معیت ذاتی
 کو علمی پر استدلال کرنا صحیح نہیں ہے اگر مولوی صاحب کا خیال یہ ہے کہ

سعیت و احاطت مترادف المفہوم ہیں۔ انکے درمیان کوئی امتیاز نہیں ہے۔
 تو پھر کیا وجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے اپنی احاطت کو عام طور پر فرمایا ہے کہ
 اَلَا اِنَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ مُّخِيطٌ ۝۱۰۰ کیا کہ ان ربک احاط بالاناس باخاص کیا ہے
 اس احاطت کو کافرون کے ساتھ کہ واللہ بمخبط بالاناس کافرین ۱۰۰ اور بخلاف
 اسکے اپنی سعیت کو خاص کیا ہے مومنین و صابرین و متقین و محسن کے
 ساتھ اور فرمایا اِنَّ اللہَ مَعَ الْمُؤْمِنِیْنَ ۱۰۱ اللہ مع الصابرین ۱۰۲ اِنَّ اللہَ
 مَعَ الْمُتَّقِیْنَ ۱۰۳ اِنَّ اللہَ مَعَ الْحَسَنِیْنَ ۱۰۴ پس اس سے ثابت ہو کہ
 احاطت و سعیت میں عموم و خصوص کی نسبت ہے لہذا سعیت کو احاطت لازم ہے
 اور احاطت کو سعیت لازم نہیں ہے کیونکہ سعیت میں اعانت و امداد شامل
 ہے لہذا سعیت کا استعمال استمداد و استعانت میں کیا جاتا ہے جیسا کہ حضرت
 موسیٰ نبیا و علیہ السلام کا وَاِنَّ اللہَ لَمَعَاعٌ کَبِیْرٌ ۱۰۵ اِنَّ اللہَ لَمَعَاعٌ کَبِیْرٌ ۱۰۶
 فرمایا آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا وَاِنَّ اللہَ لَمَعَاعٌ کَبِیْرٌ ۱۰۷ اِنَّ اللہَ لَمَعَاعٌ کَبِیْرٌ ۱۰۸
 بات کا شاید عادل ہے بخلاف اس کے احاطت میں اس اعانت و استمداد
 وغیرہ کی شرط نہیں ہے۔ قطع نظر اسکے سعیت و احاطت کے مفہوم میں قرابہ
 و دقیق امتیاز بھی حاصل ہے جبکہ کشف منازل و مراحل سلوک میں ہوتا ہے لیکن
 یہ فرق ظاہری تو بدیہی ہے کہ ملازم و مجرم و دوزان سلطان کی رعیت و
 حکومت میں داخل اور اسکے زیر نظر و حضوری میں شامل ہیں مگر ملازم مصفا
 سلطان ہوتا ہے اور مجرم عین حضوری سلطانی میں بھی مقید و محصور کہلاتا ہے
 پھر مان اصل استدلال مولوی صاحب کے طرف رجوع کر کے حجت الزامی کے

طور پر ہم یہ جواسیتے ہیں کہ ان اللہ قد احاط بكل شیء علما میں باوجود
 تیز علم واقع ہونے کے ابہام بھی واقع ہے کیونکہ اس احاطت علمی کے بھی
 دو شان ہیں ایک احاطت علمی مع الذات دوسرے احاطت علمی بغیر ذات
 جیسا کہ مولوی صاحب کا خیال ہے پس جبکہ اس اسیتے یہ ابہام رفع
 نہیں ہو سکتا ہے تو ناگزیر دوسری آیتہ وکان اللہ بكل شیء محیطا
 کے طرف رجوع کرنا پڑا تاکہ اس احاطت علمی کا ابہام احاطت ذاتی
 سے رفع ہو جاوے یعنی یہ احاطت علمی مع الذات کے اور بغیر ذات کے
 نہیں ہے اور پھر ہم اس حجت الزامی سے قطع نظر کر کے کہتے ہیں کہ
 بیشک آیتہ اول میں علما تیز واقع ہے اور بلاشبہ یہ تیز رفع ابہام کے
 لئے ہے کیونکہ آیتہ کریمہ وکان اللہ بكل شیء محیطا میں احاطت ذاتی کا
 عام ذکر ہے اور چونکہ ذات الہی جمیع صفات علم و قدرت وغیرہ کی جامع ہے
 لہذا اللہ تعالیٰ نے اپنی مطلق احاطت ذاتی کو دوسری آیتہ میں صرف ایک
 ہی صفت علم کے ساتھ مقید فرمایا تاکہ اس سے دوسرے صفات قدرت
 و نصرت وغیرہ کی احاطت کا ابہام رفع ہو تو اس صورت میں فائدہ تیز کا یہیہ
 حاصل ہوا کہ یہ عام احاطت ذاتی مع العلم ہے بالقدرة و بالنصرت وغیرہ
 نہیں اس عام احاطت ذاتی کے ساتھ صفت علم کی تخصیص میں اسرار
 و حقیقہ میں جن سے بعض خصوصیات کا ذکر آئندہ مفصلاً کریں گے مختصر یہ کہ
 واللہ محیط بالکائناتین میں کفار پہ اپنی احاطت ذاتی کے اسد لال سے
 لمقصود بالذات انہما احاطت علمی ہے یعنی اس بات کا جملہ نامعلوم ہے

کہ اللہ تعالیٰ ان کافروں کے سب کام جانتا ہے کیونکہ اس سے کوئی
 بات انکی جہی نہیں رہ سکتی لہذا اللہ تعالیٰ انکے تمام اقوال و افعال اور افعال انکے
 کا بدلہ دیگا کیونکہ جس طرح اسکی ذاتی احاطت سب پر شامل ہے اسی طرح سب
 جزئیات و کلیات کا علم ہی اسکو حاصل ہے کیونکہ بلحاظ عموم احاطت ذاتی کو
 اسکا علم ہی نہایت وسیع ہے اسی سرورعت کو ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام
 قوم نمرود کے مخدیری جواب میں ظاہر فرمایا کہ ولا اخاف ما تشركون به
 الا ان يشاء ربی شیئا وسیعاً ربی علی کل شیء علما فلا تتذکرون عہہ یعنی تم
 جو اپنے بتوں سے جھگوڑا لے ہو میں اون سے نہیں ڈرتا کیونکہ تمہارے
 معبود کوئی ارادہ نہیں کر سکتے اور نہ علم و قدرت کہتے ہیں تو پھر وہ میرا کیا
 کر سکتے ہیں یاں وہی ہوگا جو چیز کہ میرا چاہے کیونکہ میرے رب کا علم سب
 چیزوں کو سمایا ہے لہذا کوئی چیز اس کے قدرت سے باہر نہیں تو پھر اسکی
 وسعت علم اور کمال قدرت سے تم کیوں نفیحت نہیں کیڑتے پس وسیع ربی
 علی کل شیء علما کے قول سے ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کی یہ حجت کافروں کی
 تقریر ہے واللہ یحیط بالکافرین کی کیونکہ اس احاطت ذاتی کا ثمرہ یا نتیجہ
 معیت علمی ہے یا اس ذاتی احاطت کے استدلال سے اصل مقصود انہما
 وست و احاطت علم ہے چنانچہ سورۃ طلاق کے آخر میں کفار کی یہ حالت
 وعداوت اور انکو اپنی سختی حساب و شدۃ عذاب سے ڈرا کر اور ایمانداروں کے
 جزائے آخرت کے ذکر کے ساتھ فرمایا ہے کہ اللہ الذی خلق سبع سموات
 ومن الارض مثلہن یُنزل الامویہن لتعلمن ان اللہ علی کل شیء قہیم ان اللہ

قل احاط بكل شیء علماً یعنی وہ اللہ جو نزلے کفار اور فجارے ایماندار
 پر پوری قدرت رکھتا ہے بید کیا ہے سا تون آسمانوں کو اور پیدا کیا زمین سے
 مثال ان کے یعنی ساتھ ملے تہ بہ تہ اور جاری ہے حکم اللہ کا آسمانوں اور
 زمینوں میں تاکہ معلوم کرو تم کہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر قدرت رکھنے والا ہے اور
 ہر چیز کا جلنے والا ہے کیونکہ اس کا علم تمام اشیاء پر احاطہ کیا ہو ہے۔ پس
 غور کرنے والے بظاہر ہو گا کہ اسکے اور اللہ تعالیٰ نے کافروں کو سب سے
 عذاب سے ڈرایا اور مومنوں کو اپنے انعام کی بشارت دی اور اسکے ثبوت
 پر اپنی صفت خلق ارض و سماوات کی دلیل میں کی کیونکہ خلق کے لئے خالق
 کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے جیسا کہ اَلَا یَعْلَمُ مَن خَلَقَ سے ثابت ہے اور
 یہ صفت قدرت کی بھی ضرورت ہے کیونکہ خلق و تکوین عالم میں صفت علم و قدرت
 کو بہت بڑا دخل ہے جبکہ ثبوت ہم آئندہ دینگے تاکہ عالم کو بیدار کر کے پہلو میں
 حکمرانی کر سکے پس جو ذات کہ ان دونوں اہم امور پر قادر ہے تو اون دوسرے
 دو امور حزا و سزا پر بھی ضرور ہی قادر ہوگی تو ثابت ہو گیا کہ اللہ تعالیٰ ہر
 شے پر قادر ہے اور اس کا علم وسیع کے احاطہ سے کوئی چیز خارج نہیں ہے
 یہاں یہ نکتہ قابل غور و فکر ہے کہ ہر شے پر اللہ تعالیٰ نے اپنی قدرت کا ذکر
 فرمایا احاطت قدرت کو بیان کیا بلکہ اپنے علم کے ساتھ احاطت کو تعلیل فرمایا۔
 اس وجہ خصوصیت کے نسبت ہم آئندہ کچھ اشارہ کریں گے و بام اللہ التوفیق۔

اذ یہ امر بھی یاد رکھنے کے قابل ہے کہ حتی سجاوہ تالی نے ایک مستقیم
 پر احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً فرمایا ہے اور دوسرے مقام پر اپنی ذاتی احاطت

مع اعظم بیان کیا ہے تاکہ سر عدم امکان انفکاک ذات و صفات متحقق ہو جس سے
ذات و صفات کی ہر دو احاطت معانیت ہو جسکی تفصیل آئندہ بر محل ہوگی بہر حال
کہیں احاطت ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا اور کہیں صفت سلم کے ساتھ اسکا مفید ہونا
حسب اقتضا سے حال و فریضہ مقام کے ہے لہذا ملکہ جانیے کہ جہان مطلق
ہے وہاں مطلق ہی رکھیں اور جہان مفید ہے اسکو مفید سمجھیں کیونکہ اللہ جل شانہ
یا اس کے رسول مقبول نے جہان کہیں کہ احاطت و نیست ذاتی کا ذکر مطلقاً کرنا
مناسب جاننا فرمایا ہے اور جہان جس صفت کے ساتھ اسکو مفید کرنا چاہا کیا ہو
ہے ہر دو کی تصدیق ہم پر واجب ہے **سَبِّحْنَا الْمَلَائِكَةَ الذُّلَّتْ وَاتَّبَعْنَا الرَّسُولَ فَاكْتَبْنَا**
سَبِّحِ الشَّاهِدِينَ

اگرچہ اس آیت کریمہ سے بلا شک شبہ احاطت ذاتی مؤثبات ہو جاتی ہے
مگر خوب ہے کہ یہ احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی شافی تفریب و تقدیس آگاہ نہیں
ہے کیونکہ حق سبحانہ کی یہ احاطت مثل اس کے نہیں ہے جیسے کہ کرہ ساچارون
طرف کے کرہ ارض کو احاطہ کیا ہوا ہے اور نہ اسکی احاطت ایسی ہے جیسے کہ دایرہ
اپنے مرکز پر محیط ہے اور نہ یہ احاطہ جسم پر چرٹ کے کی یا بدن پر قمیص کی احاطت
کے مانند ہے اور نہ اس ذاتی احاطت کی احاطت بشابہ اس آتش کے ہے
جو آہن پارہ کے اندہ باہر ہر جز و پر اس کے محیط ہو کر اسکو اپنا ہم نگر بنالی ہے
تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً کبیراً۔

مثلاً جسم ایسا جو ہر ہے جو قابل ابعاد ثانیہ ہے اور جو ہر وہ ہستی ہے
ہے جس سے اس ذاتی کا تحقق و حصول ہے پس جو معدود لول و عرض متعلق ہے

اوس ذات مبہم پر وارد ہوئے ہیں وہ سب اعراض ہیں اور وہ ذات مبہم جو مومن بنی ہے وہ وجود شے ہے پس ہر شے میں دو چیزیں ہوں گے ایک تو وجود شے دوسری صورت شے اور صورت جو عبارت ہے طول و عرض و عمق اعراض مجتمہ کے اسی میں اختلاف و تعدد ہے کیونکہ تغایر صورتوں میں ہے اور یہی تغایر صورت کا وجہ امتیاز یک دیگر ہے اور وجود اشیا میں یہ تغایر و تعدد نہیں ہے بلکہ یہ وجود بلا اتحاد و علول اور بغیر تجزئی و تحلیل کے تمام اشیا میں باری اور جمیع اجسام پر عادی ہے اور کوئی جزو جسم کا اس احاطہ ہستی سے خالی اور خارج نہیں ہے۔

فانفوا انہ سر غریب و رفر عجیب۔

(۲) حق بجا نہ تعالیٰ فرماتا ہے وہو معکم ایما اکنتہ واللہ ما تعلم (نقص) اور وہ اللہ تمہارے ساتھ ہے (کیونکہ ضمیر عھو کا مرجع ذات ہے) جہاں کہیں کہ تم ہو (خواہ زمین کے اندر یا زمین کے اوپر یا آسمان کے نیچے یا آسمان کے اوپر یعنی دنیا و آخرت میں) لہذا ایما عموم مکان کے لئے لایا گیا اور کنتہ افعال ناقصہ سے بیان کیا تاکہ عموم زمان بھی ثابت ہو۔ اور پھر اس عمومیت ذاتی مع العلم کی مناسبت سے فرمایا کہ ما تعلمون یعنی ہر مکان و زمان میں جو کچھ کہ تم کرنے ہو وہ دیکھنا ہے کیونکہ یہ ربوبت افعال کی جسکی قطع ذات کے ساتھ وابستہ ہے وہ متعلق بعلم شہوری ہے اور علم شہوری بغیر از محبت ذاتی کے متحقق نہیں ہوتا لہذا دوسرے مقام پر ارشاد فرمایا کہ ولا یستخفون من اللہ وہو معہم ۱۳۷ یعنی اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چھپا نہیں سکتا کیونکہ

وہ اللہ اس کے ساتھ ہے گویا اس آیت میں اس بات کی صاف ہدایت کی ہے کہ کہ لولن کی چھٹی باتوں کے جملے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل ہو۔ صاحب احوال نے اس آیت سے معیت علمی مراد لیا ہے اس لئے کہ

اول ذکر عموم علم کا ہوا ہے اور پھر معیت کا اور کلمات کا جب کا جواب سائلانہ فی التشبیہ میں مفصلاً دیا گیا ہے جب کا خلاصہ اس قدر ہے کہ اول عموم علم کا ذکر ہونا سنانی معیت ذاتی نہیں ہے بلکہ معیت ذاتی خود مبنی ہے حصول علم شہودی پر لہذا اللہ تعالیٰ اول اس آیت میں اپنی عموم علم کا ذکر فرمایا کہ وہ جانتا ہے جو کچھ زمین میں داخل ہوتا ہے اور جو کچھ کہ اس سے نکلتا ہے اور جو کچھ کہ آسمان سے نیچے اترتا ہے اور جو کچھ کہ اوپر چڑھتا ہے جب یہاں وہ بعض شے علیہ کی تفصیل فرمادی جسکی تصدیق بغیر از اظہار ذریعہ حصول علم جزئیات کے جو وہ معیت ذاتی ہے ممکن نہ ہتی لہذا اپنے عموم علم کے ساتھ ہی عموم معیت ذاتی کا ذکر فرمایا تاکہ بندہ یقیناً جان لے کہ حق سبحانہ تعالیٰ اس کے اعمال و جوارح کا بالذات بصیر ہے کیونکہ اللہ علم ذاتی ہے بالغرض اگر یہاں مراد آلہی معیت علمی ہی ہوتی تو بجائے بصیر کے علم فرماتا۔

بعضوں نے اس لفظ قرانی عموم معیت ذاتی کو بعض احادیث نبوی مثل حدیث او مال یعنی خواللہ فوق ذلک وغیرہ کا معارض ٹھرایا ہے لہذا اس آیت تکملہ کے تاویل کے ٹکچہ پر چڑھایا ہے حالانکہ لفظ صریح جو قطعی الدلالت پہلی دلیل محکم شرعی ہے اس کا معارضہ کوئی حدیث نہیں کر سکتی اصل تو یہ ہے کہ فی الحقیقت کوئی حدیث صحیح قرانی کے معارض نہیں ہے یہ مرضیہ مجملہ کا بصیرت بغیر

محال اگر ہم یہ مان بھی لیں کہ بظاہر معنی کوئی حدیث صحیح نہیں اس طرح قرآنی کے معارض
 تو وہ حدیث قابل تاویل ہوگی نہ لغت قرآنی۔ یہ منالطہ اسلئے وضع ہوئے
 کہ انہوں نے اول آیہ استواء علی العرش اور حدیث غم اللہ فوق ذلک کو کس
 فی المعنی نہر الیہ لہذا انکو جملہ آیات و احادیث تشبیہ و معیت کو مشابہ فی المعنی
 کہنا پڑا حالانکہ فی حقیقت کیستہ و دونوں کی مشابہ فی المعنی ہے چنانچہ ہم نے
 التقریہ فی التشبیہ میں بالتفصیل ار دے گا احادیث قرآنیہ کے بتلا دیا ہے کہ
 ایک لفظ استواء کا مختلف معنوں میں برابر و مساوی اور تمام ہونے اور پورا
 کرنے اور بیٹھنے اور سوار ہونے اور نہر نے و قرار پڑنے اور سد ہے کپڑے
 ہو جانے اور غالب و مسلط ہونے اور نقد کرنے کے معنوں میں آیا ہے
 جبکہ استواء علی العرش کا مفہوم لغتاً منحصر نہیں ہے اور مختلف معنوں کا اور
 احتمال تو ظاہر ہے کہ یہ آیت کیسے طرح محکم فی المعنی نہیں ہو سکتی کیونکہ حکم عبارت ہے
 اوس سے کہ از دے لغت کے اوسکی ایک معنی و مراد ہو اور دوسری کسی
 معنی کے احتمال کی اوس میں گنجائش نہ ہو پس اس صورت میں لفظ فوق کا بھی محکم
 فی المعنی نہ ہو کیونکہ لفظ فوق کا کلام عرب میں دو معنوں پر مستعمل ہے ایک فوقیت
 مکانی دوسری فوقیت ربی جبکہ ہم اس رسالہ میں مجلاً اور رسالہ التقریہ فی التشبیہ
 میں مفصلاً ثابت کر چکے ہیں اور خود مولوی صاحب نے بھی رد احوا میں مشابہت
 کی بہ تعریف کی ہے کہ جسکی لفظی و ظاہری معنی تشبیہ والی ہوں بہ سبب
 شباهت رکھنے اور ان معنوں کے مخلوقا شے کے خاص باتوں کے ساتھ انہی
 پس اس صورت میں بھی لفظ فوق کا بلا تشبیہ و مشابہ ہر کیونکہ اسکی معنی مشترک

ہے بسبب مشابہت ملوک کے اور ان صفات مشابہات کے ظاہری معنی
 غیر مراد ہونے اور نیز اس کی تاویل ایسی معنی کے ساتھ کرنے کے لئے جو معنای
 تنزیہ و تقدیس ذات الہی ہو خود مولوی صاحب نے بہت اقوال سے ثابت کیا
 ہے بلکہ آیات صفات کے ظاہری مراد لینے والوں کو فرقہ مشبہہ و مجسمہ سے
 ٹھہرایا ہے باوصف اسکے حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت صفت فوق کے ظاہری
 معنی جب امتیاز کی جو وہ اجسام کی خاص صفت ہے ہرگز جایز نہ ہوگی کیونکہ
 یہ معنی معنای تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے لہذا اصفاستثنیٰ و فوق کی تاویل
 ضرور ہوئی اس پر آیات معیت کے اللہ معنای احد و هو معکومین لفظ اللہ کا دلیل
 لفظ ذات واجب الوجود ہے اور ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے لہذا لفظ اللہ اور ضمیر
 ہو معنی حقیقی حکم فی المعنی کے حکم میں ہیں کیونکہ اسمین ایک ہی معنی لغوی کے سوا
 دوسرے کسی معنی کا احتمال ہی نہیں ہے پس اس صورت میں یہ آیت ذاتی
 معیت کی حکم ہوئی جیسے کہ آیت استوار اور حدیث اوعال میں ذاتی استوار
 اور ذاتی توقیت حکم فی المعنی ہے البتہ بطرح لفظ استوار اور فوق کا مثلاً
 فی المعنی ہے اس طرح لفظ قرب و معیت کا بھی مثلاً فی المعنی ہے کیونکہ بطرح
 لفظ فوق کا دو معنوں پر محتمل تھا اس طرح معیت بھی دو معنوں پر مشتمل ہے
 ایک معیت جسمانی جسمین مجاورت و مقارنت و محاذات و تماسات وغیرہ کی شرط ہے
 جسکی مثالیں ظاہر ہیں دوسری معنی میں معیت کے ان لوازمات جسمانیہ کی شرط
 نہیں ہے جسکے مثالیں ہم آئندہ بر محل دینگے۔

اگر یہ باعتبار اسکے کہ لفظ فوق اور معیت کا دو معنوں پر محتمل ہے حکم متباہر ہے

لیکن جبکہ حق بجانہ نقالے کے تقدیس و تنزیہ کی معرفت سے اسکی ایک معنی کا
 احتمال جو لوازم و خصوصیات سے ہے مرتفع ہو گیا تو دوسری معنی میں
 وہ خواص و لوازم حسیہ بین میں محکم کے حکم میں متعین ہو گئے بہر حال اس تقریر
 سے حق بجانہ نقالے کا ذاتی استواء اور ذاتی فوق اور اسکی ذاتی معیت
 و ذاتی قرب و ذاتی احاطت کے حکم ہونے میں تو کچھ شک و شبہ ہی نہیں ہے
 البتہ اگر کچھ معضی بحث میں ہے تو صرف یہی کہ لفظ استواء و فوق معیت و قرب
 و احاطت کی کوئی معنی لینا چاہئے اس سوال کا اسقدر جواب تشفی بخش ہے
 کہ ان تمام صفات تشابہات کی ایسی معنی لینا چاہئے جو شایان شان ذات
 الہی ہو یعنی وہ معنی منافی تنزیہ و تقدیس ذات باری نہ ہو بس یہی ایک مسلم
 طریقہ ہے جس جملہ آیات پر ایمان مستحکم رہتا ہے و الا فومن یبغض و ینکفر
 یبغض کا مصداق بنتا ہے ۔

بعضوں نے یہ گمان کیا ہے کہ ان الله مع الصالحین کا ارشاد مثل او کے
 ہے جس طرح کہ با اپنے بیٹے کو مکان کی چیت پر سے کہتا ہے کہ لا تخف
 اذا صعدت یعنی ڈر مت میں تیرے ساتھ ہوں و ما قدس و الله حق قدس
 اصل و جہ اسکی اسقدر ہے کہ انہوں نے حق بجانہ نقالے کی معیت
 کو یا جسمانی معنی میں سمجھا ہے یا اپنے قیاس و دوسم سے دیت پاک کو فوق عرش
 کر ڈالا ہے خواہ یہ فوقیت الصالی ہو یا الفضالی مگر نفس قید منافی اطلاقیت
 ذاتی ہے پس اس قید فوقیت علی العرش کا لازمی مجموعہ معیت ذاتی کا اظہار
 نہاں اس کے متعلق بالقی بحث کو آئندہ اس کے محل پر بیان کریں گے انشاء اللہ تعالیٰ

(۳) حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ و سخن اقرب الیہ منکم و انکم لا تبصرون
یعنی ہم اس سے نزدیک تر ہیں تم سے مگر نہیں دیکھتے یہاں ضمیر حق کا اشارہ
ذات ہے تاہم لیکن حرف استدراک کے لانے سے قرب صفائی کے قید کا
استنباط بھی مرفوع ہو گیا کیونکہ صفات امور معقولہ سے ہیں کیونکہ قرب صفات
معنوی ہے لہذا اسکا ادراک متعلق بعلم ہے اور قرب ذاتی حتیٰ ہے اور یہ
متعلق بہ بصارت ہے لہذا یہاں بصارت کی نفی قرب ذاتی پر دلالت کرتی ہے
یہی سر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے لا تعلمون یا لا تعقلون نہیں کہا بلکہ لا
تبصرون فرمایا کیونکہ ذات الہی فی حد ذاتہ مثل صفات کے معقول نہیں ہے
مگر افسوس کہ صاحبان بصیرت بہت کم ہیں لہذا اس سے قطع نظر کر کے بھی
دیکھا جاوے تو اس قدر توضر و ثابت ہو جاوے گا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت
علیٰ بھی مع الذات ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے ولقد فعلوا ما تو سون
به نفسہ و سخن اقرب الیہ من جبل الوردین ۶۷ یعنی ہم جلتے ہیں جبلہ خضر
نفی کو اور ہم بہت قریب ہیں رجبان سے یہاں دو جملوں کے درمیان
واو تفسیر کا لایا گیا ہے جس سے پہلے جملہ معیت علی کی تفسیر دوسرے جملہ میں
قربت ذاتی سے کی گئی ہے کیونکہ خطرات نفی کا علم قرب ذاتی کے متعلق
ہے جس پر قولہ تعالیٰ و اذ اسئلک جہادی عنی فانی قریب کا شان نزول
بہت قوی دلیل ہے کیونکہ ابن حاتم نے معاویہ بن جیدہ رضی اللہ عنہ سے
روایت کیا ہے کہ ان اعرابیا قال یا رسول اللہ اقرب ربنا فنناجیہ ام
نعبد فتادیہ فسلک البی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فانزل اللہ و اذ اسئلک

عباد یحییٰ فانی قریب یعنی ایک اعرابی پوچھا کہ یا رسول اللہ کیا نزدیک ہے رب ہمارا جو سرگوشی کرین ہم اوس سے یا دور ہے جو بچہ کریم ہمارا جو سرگوشی ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں ہمارا خدا یا اللہ تعالیٰ نے اس آیت کو یعنی اوجیب سوال کرتا ہے میرا بندہ مجھ سے تو بہ تحقیق میں قریب ہون انہی۔ پس اس سے متحقق ہو گیا کہ یہاں قریب الہی سے مراد ذاتی ہے نہ غائی کیونکہ اول حق سبحانہ تعالیٰ کے اس قول فانی قریب میں اسے محکم ذات معلوم پر دلالت کرتی ہے اور یہ ایک نہایت صاف بات ہے مثلاً اگر نزدیک کے کہ بکر کے پاس میں آؤں گا تو اوسکی مراد کوئی جاہل ہی یہ نہ سمجھ گیا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان میں ہے اور اوسکا علم بکر کے پاس آیا ہے اور نہ کوئی عامی بھی اس سے یہ خیال کر گیا کہ زید تو اپنے ذات سے مکان ہی میں نہیں بلکہ صرف بکر کا تصور علم کرتا ہے۔ بلکہ زید کے اس کہنے کا مطلب کہ بکر کے پاس میں آؤں گا۔ ہر عامی و جاہل ہی سمجھ گیا کہ زید بذات خود بکر کے پاس آؤں گا پس اس سے میری غرض یہاں اس قدر ہے کہ لغتاً و محاورتاً ضمیر کا مرجع ہمیشہ ہر قوم کی زبان میں ذات ہی ہے نہ انبیاء کہ اعرابی کا یہ سوال کہ رب ہمارا نزدیک ہے جو آہستہ مانگین اوس سے یا دور ہے تاکہ بچار کر کہیں اوس سے ذاتی قریب و بعد پر مبنی ہے کیونکہ اگر اوسکا عقیدہ اس پر یقینی ہو تاکہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک عرش پر متصل یا اوسکے اوپر فاصلہ پر ہے تو پھر اس ذات پاک کی قریب و بعد کا سوال ہی نہ کرنا پس اس کا یہ سوال کرنا دلالت کرتا ہے کہ اوس ذات مطلق کے سر قریب سے وہ بخیر تہا جسکا علم وہ حاصل کرنا چاہتا تھا

حکایت یہ کہ اس اعرابی کے سوال قریب بعد ذاتی کے جواب میں آنحضرت
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کا سکوفتہ مانا خود دلالت کرتا ہے اور اس کے ثبوت پر
 کیونکہ اگر یہ سوال ہی یہودہ ولایعنی ہوتا تو فوراً انکار کرتے اور زبردستی فرماتے
 اور اس قریب ذاتی کے انکار کے لئے منظر حکم الی نہ رہتے آخر کار حق سبحانہ
 تعالیٰ کا اپنی ذاتی قریب کا حکم محکم تو اعرابی کے سوال اور حضرت کے سکوت پر
 ختم کی مہر ہی لگا دیا اور ایذہ کے لئے بھی ہر ایک جھگڑا کو مابینہ بند کر دیا۔ اس
 حدیث کے نسبت مولوی صاحب کے شبہات کا جواب ہم آئندہ دیں گے۔

اس قریب ذاتی کے نسبت جن لوگوں کو شبہ ناشی ہوا ہے اس کی وجہ
 صرف اسپر مبنی ہے کہ انہوں نے قریب ذاتی کو سبب تعلق کی معنی کو مثل
 اتحاد و اتصال و جسموں کے سمجھا ہے لہذا باوجود تفاوت قرب و بعد
 مکانی کے تمام اجزاء عالم کے ساتھ ذات واحدہ کی معیت و قرب مساوی
 نسبت ہونا عقلاً محال خیال کیا ہے حالانکہ یہ اعتراض خود بدلائل عقلیہ باطل
 ہے کیونکہ افراد کثیرہ کے ساتھ ماہیت واحدہ کی احاطت و معیت کو خود عقل
 تسلیم کر چکی ہے اور صورت مختلفہ کے ساتھ میوئی کی قرب و معیت پر عقل ہی
 حکم لگاتی ہے حالانکہ اشخاص کثیرہ میں بعد و مسافت بعیدہ واقع ہے
 جس سے ماہیت واحدہ کی احاطت میں کی طرح کثرت فرقہ واقع نہیں ہوتا
 اور باوجودیکہ صورت مختلفہ میں تفرقہ مکانی سے بائیکہ لگ اختلاف نسبتوں کا
 پیدا ہوتا ہے مگر ادہ کی قرب و معیت کے نسبت بطرح کا بعد و ظہر نہیں پاتا
 مثلاً کہ دید مشرق میں ہے اور مکر مغرب میں علیٰ ہذا ہر ایک کے لئے ایک ایک

مکان مختلف ہے اور بالکل دیگر تشخصات میں بھی تفاوت ہے مگر باوجود اس قدر بعد و مسافت و اختلاف امکانہ و تفاوت تشخصات کے غور کرو کہ ان سب کی ہامیت اپنے جمیع افراد پر ایکساں مساوی نسبت کیونکر محیط ہے اور ان سب کی حقیقت واحد اپنے تمامی تشخصات کے ساتھ بلا تجزی و تقسیم کے یکساں قرب رکھتی ہے یعنی جو نسبت معیت کی زید کے ساتھ ہے وہی بے کم و کاست صورت بکر کے ساتھ ہے پس جبکہ اس حقیقت واحدہ کی یہ نسبت مساوی اپنے جمیع تشخصات کے ساتھ عقلاً ثابت ہے تو پھر اس ذات واجب الوجود کے معیت جمیع موجودات کے ساتھ کیونکر قابل حیرت ہے فاعتبروا یا اولی الابصار (۴) ان اللہ علیٰ کل شئی شہید یعنی بلاشبہ اللہ تعالیٰ ہر چیز پر حاضر ہے اور شہید بمعنی حاضر کے ہے جو مفہوم غایب کا ضد واقع ہے چونکہ یہاں اللہ علم ذات ہے اور شہادت اس کی صفت واقع ہے لہذا یہ آیت دلالت کرتی ہے ہر شے پر حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی حضوری پر چنانچہ فاسی نے شرح حصن حصین میں لکھا ہے کہ الشہید الحاضر الذی لا یغیب عنہ معلوم و لا مہر و لا مسموع یعنی شہید ایسی ذات حاضر ہے کہ نہیں غایب ہوتا اس کے کوئی معلوم اور نہ کوئی چیز جو دیکھی ہوئی اور نہ کوئی بات سنی ہوئی کیونکہ علم و بصارت و سماعت وغیرہ یہ سب صفات متعلق بذات حق ہیں چنانچہ حق سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ فلنقصن علیہم وعلو ما کننا غائبین معہ یعنی عالم دنیا کے حالات و واقعات کو عالم آخرت میں بیان کرنیکی وجہ تو اس کی علم کا حاصل رہنا ہوتا اور اس حصول علم کی وجہ اس ذات مطلق کا اذن سے غایب نہ رہنا ہے

یعنی جبکہ وہ ہر شے کا شہید ہے تو بالضرور وہ ہر شے کا علم
 بھی ہوگا کیونکہ وہ بالذات ہر شے پر حاضر ہے تو ہر کوئی بات اس کے علم
 ذاتی سے غائب نہیں رہ سکتی بلکہ ہر چیز کا علم بالشہادت ہی حاصل ہوگا۔
 مفہوم شہود کے دو اعتبار ہیں ایک علمی دوسرا عینی شہود علمی تو افعال
 الا یصلح من خلق وهو اللطیف الخفید سے ثابت ہے کیونکہ خالق کو قبل از خلق
 کے اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا اپنے معلومات کا وجودہ حقایق
 عالم بین (شہود علمی قبل از خلق و بعد از خلق کے یکساں حاصل ہے دوسرا
 شہود عینی یعنی جو علم ذوات عالم کا قبل از خلق کے حاصل تھا وہی علم بعد از
 خلق عالم کے خارجاً شہود عینی کا حکم لیتا ہے جیسا کہ فی سبائحہ تعالیٰ
 فرماتا ہے وَمَا تَكُونُ فِی شَأْنٍ وَمَا تَكْلُمُ مِنْ شَأْنٍ وَلَا تَصْنَعُ مِنْ شَأْنٍ
 اَلَا كَمَا عَلَّمَكَ شَهُودًا اِذْ تَقْضِیْضُونَ فِیْهِ ۱۳ یعنی نہیں تو کسی حالت میں
 اور نہیں پڑتا تو قرآن سے کچھ بھی اور نہیں کرتے تم کسی کام کو مگر نہیں
 تم پر حاضر جبکہ تم اوس میں خود من کرتے ہو فقط یہاں کتنا علیک شہود کا جملہ
 دلالت کرتا ہے ذوات و افعال و حواس عباد پر دوام شہود عینی ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ
 کے لہذا وہ اپنے عباد کے جمیع افعال و احوال کو ہر وقت بالشہادت جانتا
 ہے کیونکہ وہ ہر شے پر بالذات حاضر ہے چنانچہ اس شہود عینی کا ثبوت
 عینی علی بنیا و علیہم السلام کے اس قول سے بھی ملتا ہے جس کو اللہ تعالیٰ
 نے حکایت فرمایا ہے کہ وَكُنْتُ عَلَيْهِمْ شَهِيدًا مَّا دُمْتُ فِيهِمْ فَلَمَّا تَوَفَّيْتَنِي
 كُنْتُ اَنْتَ الْوَقِیْبُ عَلَيْهِمْ وَاَنْتَ عَلٰی كُلِّ شَیْءٍ شَهِيدٌ یعنی جب تک میں

دنیا میں اون میں سے اپنے اوکے ساتھ بذاتہ تھا اور کنگے حالات کا میں شہود
 یعنی شاہد تھا اور بعد میرے تو اون کا شاہد ہے۔ یہاں آپ نے ہنسنا سبب
 شہود یعنی ذاتی الہی کے اولیٰ اپنے شہود ذاتی کا ذکر فرمایا چونکہ ہم
 اپنا شہود ذاتی دوا می نہ تھا لہذا گنت انت الرقیب علیہم فرمایا کیونکہ
 کان جو افعال ناقصہ سے ہے صفات الہی میں افادہ دوام و استمرار کا حق
 ہے یعنی ہر وقت تو اون کا رقیب ہے پس یہ رقابت دوا می جب کا مفہوم معیت
 استمراری ہے شہود ذاتی پر مبنی ہے لہذا اس بیان کو مکرر انت علی
 کل شیء شہید سے سو کہ کیا کیونکہ شہود یعنی بغیر رقابت یعنی معیت
 ذاتی کے صحیح نہیں ہو سکتا لہذا ارشاد ہوا کہ کان اللہ علی کل شیء رقیباً۔
 اور یہ حضوری ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی اس آیت سے بھی نہایت
 صراحت کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور یہ کف بربک اندہ علی کل
 شیء شہید الا انتہی فی مریۃ من لقاء ربہم الا اندہ بکل شیء محیط
 یعنی کیا نہیں کفایت کرتا تیرا رب جو یہ تحقیق ہر شے پر حاضر ہے آگاہ ہو
 تحقیق یہ لوگ شک میں ہیں اپنے رب کی ملاقات سے آگاہ رہو تحقیق کہ
 وہ ہر شے پر احاطہ کیا ہوا ہے یہاں حق سبحانہ تعالیٰ نے اولاً اپنی ذاتی
 حضوری بتلایا اور پھر ساتھ ہی جو لوگ اپنے رب کی ملاقات کا یقین نہیں کرتے
 ہیں تنبیہاؤں کو اپنی احاطت ذاتی بتلایا کیونکہ جو ذات ب اشیا پر اپنے
 وجود سے محیط ہو وہ بیشک قابل شہود ہے کیونکہ جو ذات حاضر ہے
 وہی شہود بھی ہو سکتی ہے اس واسطے ہم کہتے ہیں کہ یہ ہر دو آیتیں حق سبحانہ تعالیٰ

کی شہادت و احاطت ذاتی بردار لکھتے ہیں کیونکہ یہاں لقاے رب سے مراد ویشیہ چنانچہ ابن جوزی نے کہا ہے کہ جن آیات میں لقا کے نسبت بندوں کے طرف کی گئی ہے وہاں رویت ہی مراد ہے خیر لقا کی معنی ملاقات ہی کی تو تو بھی اوسکا حاصل رویت ہی ہوگا اور اس رویت کا اطلاق ذات ہی کے نسبت صادق آویگا چنانچہ مراد ان سب لوگوں کا یہی مسلم ہے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات پاک کو فوق عرش متصل یا منفصل مقید کر دیا ہے باوجود اسکے اس احاطت و شہادت ذاتی کا انکار اس امر پر مبنی ہے کہ تا مخلوق پر اوسکی احاطت محضوری سے کبھی اجسام و اکثرت کے ساتھ اوسکی مقاربت لازم نہ آجائے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ شبہ اوس ذات پاک کی کیفیت احاطت و شہادت کی عدم معلومیت کے وجہ سے پیدا ہوا ہے لہذا شاید کا قیاس غایب پر کیا گیا ہے واللہ المثل الاعلیٰ روح اجلے بدن پر محیط اور اوسکی محضوری ہر جزو بدن کے ساتھ مساوی ہے یعنی اگر وقت واحد میں سر اور پیر کو مس کر دو تو فوراً اوسکو روح بشہود ذاتی معلوم کر لیتی ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ ذات روح کو شہود علمی کی جو نسبت کے ساتھ حاصل ہے وہی نسبت پیر کے ساتھ بھی حاصل ہے اور اس روح کی ذاتی محضوری و احاطت میں پروردگار کے بعد و مسافت مکانی کا کچھ بھی دخل نہیں ہے جسکی توضیح ہم آئندہ کریں گے۔

یہ چند آیتیں ہیں جنکو میں نے یہاں اپنے مقصود کے ثبوت میں پیش کیا ہے اور یہ ایک عثر غیر حصہ ہے اور کا جسکو خود خدائے حمید نے اپنے کلام مجید میں فرما چکا ہے اور ان آیتوں کی دلالت احاطت و معیت

وقرب و شہادت ذاتی پر لینے میں میں ہی منفرد نہیں ہوں بلکہ ایک جماعت
 علماء کے متقدمین و متاخرین کی میرے ساتھ ہے جسکو میں فقیر مہربان کروں گا
 اب یہاں یہ سوال پیدا ہوتا ہے کہ اگر کوئی شخص یا اکثر اشخاص مقامات مختلف
 سے ہوتے و احادیث اور اولیاء کو حاضر بالذات جاکر مذاکرین اور مرجعہ و مکے
 ارواح کو بالذات اپنے نزدیک ہمیشہ حاضر جانیں تو آیا اس قسم کا عقیدہ شرک ہوگا
 کہ نہیں اگر کہا جاوے شرک ہے تو مولوی صاحب کی عقیدے کے روسے وہ
 شرک ہو سکتا کیونکہ شرک تو اللہ تعالیٰ کی ذات یا کسی صفت کے ساتھ مخلوق کی
 شرکت سے ہوتا ہے اور مولوی صاحب نے تو اللہ تعالیٰ کی ذات علی کو عرض
 کے اوپر بہت دور عقیدہ کر دیا ہے لہذا اللہ تعالیٰ حاضر بالذات نہیں ہو سکتا
 تو پھر اولیاء اللہ کے اس حضور ذاتی کے اعتقاد سے شرک لازم نہ آئے گا۔ ہاں
 خراب یاد آیا ہے وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے قول سلم میں انبیا و اولیا کی ارواح
 کو دوسرے پکارنے کو شرک کہا ہے۔ وجہ اسکی ظاہر ہے کہ ذات پاک سے
 بہت دور ہے۔ لہذا اگر انبیا و اولیا کی ارواح کو دوسرے جاکر پکاریں تو مولوی صاحب
 کے نزدیک شرک ہوگا کیونکہ اللہ تعالیٰ کے ذات پاک کی صفت دوسرے
 مخلوق کی شراکت لازم آتی ہے تو اب اس شرک سے اسی صورت میں بچنا
 حاصل ہوگی کہ اولیاء اللہ کے ارواح کو ہر وقت و ہر جگہ اپنے نزدیک بالذات
 حاضر جانکر مذاکرین۔ پس مولوی صاحب کو چاہئے کہ اس اپنے عقیدے کے نسبت
 مولوی اسماعیل شہید رحمہ کے تصانیف سے فتوے لیکر دیکھیں کہ وہ کیا کہہ گئے
 ہیں۔ اس مقدمہ میں میں نے شہید مرحوم کو اسلئے مفتی ٹھرایا ہے کہ ہمارے

مولوی صاحب او کو بہت مانتے ہیں۔ مگر افسوس کہ انہوں نے ایسے عقیدہ والوں کو مشرک کہا ہے اور اس فتوے پر اون حضرات کی مہربانی ہی ہو جاوے گی جسکے معتقد ہمارے مولوی صاحب ہیں وہیں۔

دوسری دلیل شرعی حدیث نبوی ہے لہذا میں متواتر بعض ایسے صحیح حدیث میں کرتا ہوں جو اون آیات معیت و قربت ذاتی کی تفسیر کرے جسکے میں اوپر دعوے کر چکا ہوں کیونکہ یہاں مسلم البوشہ ہے کہ جو معنی قرآن کے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سمجھے ہیں یا اسکی تفسیر فرمائے ہیں وہی حق ہے اس کے خلاف کوئی تاویل قابل قبول نہیں ہو سکتی چنانچہ مولوی صاحب ہی خود اسکا اقبال اس عبارت سے کر چکے ہیں کہ جو حدیث لغوص قرآنی کے معارض و مخالف ہے قابل رد و تاویل ہوگی نہ قابل قبول آتے۔

و عن ابی الموسیٰ الاشعری قال کنا مع رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم فی سفر فعمل الناس جھروناً بالتکید فقال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم یا ایہا الناس اربعوا علی انفسکم انکم لا تدعون احدا ولا فایما انکم تدعون سمیعاً بصیراً وھو معکم والذی تدعونہ اقرب الی احداکم من عنق ولحدہ متفق علیہ) ابی موسیٰ اشعری نے کہا کہ تھے ہم ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک فریق میں پس لوگ باوازیلہ بکیر کہنے لگے پس فرمایا آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنے جانوں پر (آہستہ کہو) بہ تحقیق تم نہیں بچاؤ گے ہو بہرے اور غایب کو اور بہ تحقیق تم بچاؤ گے ہو سستے اور دیکھنے والے کو حال یہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے اور جب کو تم بچاؤ گے ہو وہ

نزدیک تر ہے تمہارے گردن تتر سے روایت کیا اسکو بخاری و مسلم نے
 یہاں آپکا اپنے اصحاب کو ذکر ستری کی حسن تعلیم سے مقصود اوس ذات پاک
 کی اظہار قرابت ہے ایسا سٹے آپنے فرمایا کہ تم میرے اور غائب کو نہیں پہچانتے
 ہو جو تمہارے ذکر کو بغیر آواز بلند کے سُن سکے کیونکہ پکارنے کا فعل دوسروں
 میں واقع ہوتا ہے اولاً جبکہ سنادی نقل سماعت رکھتا ہو ثانیاً جبکہ وہ دور یا نظر
 غائب ہو یعنی حاضر ہو حالانکہ یہ دونوں صورتیں حالت قرابت میں مقصور نہیں
 ہو سکتے لہذا آپنے لا تدعون اصم ولا غائباً کے ساتھ اصم سے صفت عدمی
 کی نفی کر کے یہ ثابت کیا ہے کہ انکو تدعون سمیعاً بصیراً اگرچہ باواز بلند
 پکارنے کی مانفت کے نسبت صرف لا تدعون اصم کہہ دینا کافی تھا مگر آپکو اصم صفت
 سلبی کی نفی کرنا یہ سماعت صفت ثبوتی کا ثبوت بھی منظور تھا چونکہ لفظ اصم صفت سماعت
 کے ساتھ صفت بصارت کا ہونا کچھ ضروری و لازمی نہیں ہے کیونکہ بغیر کہنے
 کے سنا ممکن ہے لہذا برفع دخل لا تدعون اصم کا مفہوم انکو تدعون سمیعاً
 بصیراً سے سمجھایا کہ تا بصیراً سے شہیداً کا ثبوت ہو چونکہ ان دونوں صفات
 کا ثبوت باوجود جاہل ہونے حجاب و دوری کے ہی ممکن ہے لہذا آپنے
 رفع توہم کے لئے اصم کے ساتھ لا غائباً کی قید بھی بڑا دی اور دوسری حدیث
 میں لا غائباً کی تقریر یہاں سے بھی واقع ہوئی ہے یعنی پس نہیں پکارتے ہو تم میرے
 اور غائب کو کیونکہ وہ فریب ہے چنانچہ خود صی سجانہ نعالے فرماتا ہے کہ وہاں گنا
 غائبین جس سے ہر وقت اوسکا حاضر و شاہد ہونا لازم آتا ہے کیونکہ غیبت کی
 نفی سے تمامی نوازمات غیوبت مثل خفاء و دوری وغیرہ بھی کچلی مٹتی ہو گئے

پس یہ ضروری شافی دوسری ہے اگرچہ لاتذعنون اعدو ولا غایبا کی نفی آنکھ
 تذعنون صحیحاً بصیرت سے ثابت کرنے میں اس امر کا اہتمام پیدا ہوتا تھا کہ بسبب
 احاطت صفات سماعت و بصر کے حق بجانب تعالیٰ فرستے یعنی درہنہ
 نیکن ساتھ ہی وہ مجمعہ سے رفع تو ہم فرمادیا کہ وہ بذاتہ تمہارے ساتھ حاضر ہو
 غائب نہیں کیونکہ غیر ہو ہمیشہ ذات ہی کے طرف راجع ہوتی ہے پس آپ نے
 احاطت صفاتی کے ساتھ ہی معیت ذاتی کا بھی ذکر فرمادیا تاکہ ذات و صفات
 مطلق میں مطلقاً التفکاک تصور نہ ہو لہذا بعد بیان احاطت صفاتی کے وہ مجمعہ
 کی تفسیر والذی تذعنونہ سے فرما کر معیت ذاتی کو موکہ کر دیا تاکہ بہ تکلف ضمیر پر
 کی ذات سے نہ پھیریں اور نہ بتاویل کسی صفت کو مقدر لیں اور پھر اس معیت
 ذاتی کی کیفیت کا ذکر اس طرح فرمایا کہ اقربا الی احدا کہو یعنی اقرب بصیغۃ افعال
 التفضیل اس لئے لایا کہ کوئی قربت حتی و عقلی حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت سے زیادہ
 تصور نہ ہو الی احدا کہم فرما کر اس قربت کو ہر فرد کے ساتھ بلا تفاوت یکساں
 ثابت کیا اور اسکی مثل عام نہم کے موافق من عنقریب احتلہ کے ساتھ دی
 کیونکہ یہ لوگ حالت فرہین شتر سوار تھے اور گردن شتر کی ہر یک سوار کے
 برابر مد نظر رہتی ہے لہذا حسب حال ہر ایک کے فی البداہت راکب و مرکوب کی
 قربت اور مرکوب کے ایک غصو ظاہر کی شہادت کی مشابہت سے حق بجانب تعالیٰ
 کی قربت و شہادت کے اظہار کا ارادہ فرمایا اور اس استعارہ میں اوس عایت کے
 ہی آپ نے ملحوظ فرمایا کہ جسکو حق سبحانہ تعالیٰ نے ایسی ہی تشبیہ کے پیرایہ میں اشارہ
 فرمایا ہے۔ و سخن اقرب الیہ من جبل الوریٰ بدگویا آپ نے اس حدیث میں

اس آیت قریب اور وہو معکوا بیت معیت کی تفسیر فرمائی ہے جس سے قربت و معیت ذاتی ثابت ہوتی ہے۔

(۴) عن ابی ہریرۃ رضی اللہ عنہ و الذی نفس محمد سیدنا لوانکم دلینہم
 یجعل الی الامر فی السفلۃ لعلہ علیہ اللہ تفرقہ ہوا اول والاخر و انما ظاہر
 و الباطن و ہو بصلی نبی علیم رواہ احمد و ترمذی یعنی روایت کی
 ابو ہریرہ نے اور کہا آپ نے قسم ہے اوس ذات کی جسکے ہاتھ میں محمد کی
 جان ہے اگر تحقیق جو تودہ تم رستی کو زمین کے آخر تک ابنت بیگی اللہ پر
 پہنچا آئی کریمہ کو وہی اول ہے وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی
 باطن ہے اور وہ ہر شے کو جانتا ہے یہ ایک حدیث طویل کا آخری جملہ ہی
 جسکا حاصل دو امر کا اظہار ہے یعنی اول آپ نے زمین سے فوق کا منہا
 عرش تہرانا اور اس کے درمیان فاصلہ مکانی کو بتلایا اور پھر تخت کا انتہا ارض
 السفلی فرمایا اور آخر پر آپ نے تخت و فوق کے مراتب درمیان پر احاطت
 ذاتی حق سبحانہ کو ظاہر فرمایا ہے اور بیان اول میں آپ نے یکے بعد دیگرے
 صرف فوقیت و احاطت عرش کو ظاہر کیا مگر فوق عرش کا کچھ ذکر نہ فرمایا کیونکہ
 حدیث احوال میں جبکہ ترمذی والوداؤد نے عباس بن عبدالمطلب سے
 روایت کی ہے آپ نے فرمایا کہ میں کہہ کر اللہ فوق ذلک چونکہ اس حدیث بحال
 میں صرف بھی ظاہر کر دیا تھا کہ اللہ تعالیٰ فوق عرش ہے تو تخت کا حال
 پوشیدہ رکھا لہذا آپ نے اس حدیث دلو میں فوق عرش سے سر تخت ارض
 کے اظہار کے طرف رجوع کیا اور فرمایا تخت ارض سفلی بھی اللہ ہے اور ان

ہر دو بیانات اول و آخر کی تصدیق پر ایک کریمہ ہوا کہ اولیٰ و آخری الایہ کی
 تلاوت سے راسخ ناکہ عرش دارض و سما پر احاطت ذاتی حق سمجھا کہ فرما ہے ہر
 حدیث سے احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی پیمند وجود ثابت ہے اولاً یہ کہ اللہ
 تکم ذات ہے لہذا جیسا کہ ذلک فونی ذلک یعنی عرش پر احاطت ذاتی حق سبحانہ
 تعالیٰ کی بلا تعلق لی گئی ہے اس طرح فرماتا ہے اللہ میں بھی ارض میں ہے
 احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی لیا و گئی و اگرچہ ہر طرح لازم آئیگی جو باطل
 ثانیاً یہ کہ جب آئیے بیان اول کو احاطت سے متعلق نہیں کیا بلکہ سہری
 بیان پر کلام کو ختم فرمایا کیونکہ ارض پر سما کی اس طرح سبع مساوات کا باہمی فصل و
 بعد اور مساوات پر عرش کی نوبت فحالت عقل نہ تھی اور اللہ تعالیٰ کی احاطت
 ذاتی علی العرش بھی مسلم تھی لیکن بخلاف اسکے بیان آخری الارض السفلی کو جو
 احاطت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ پر متعلق ہے متعاقب بکلف کیا کیونکہ عقل یہ دیکھتا ہے
 حقیقت حال کے سبب سے ایک ذات کا فوق و تحت و دنیا پر اس کا گناہ بار نہیں
 کرتی تو اچھا اس بیان آخر کو بکلف متعلق کر دالالت کرنا ہوتا کہ اس احاطت
 ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے ثبوت میں توحید گناہ سر نہ تھا تو کہ قسم کی حاجت
 شدت انکار کے وجہ سے یوں ہی ہے یا قسم سے یہ ثابت کا فحاصب کو بار
 کرنا مقصود ہوتا ہے جس سے ثابت ہونا ہے کہ حق الارض السفلی بھی احاطت
 ذاتی ہی کی تصدیق منظور ہے کیونکہ بنظر ہر مہر خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور
 انکار کیا جاتا ہے اور اس سے یہ بھی ثابت ہو گیا کہ لہذا علی اللہ کا ہمسد
 قابل تاویل نہیں ہے کیونکہ یہ جملہ اگر قابل تاویل ہوتا تو آپ کو قسم نہیں کہاتے

اور اس میں قسم پر قول تھا کہ جو اولیٰ والاخرا کو استنباد فرماتے غالباً یہ
کہ عموم احاطت ذاتی کے بیان حلفی کی تصدیق پر ایک ایسی قرآنی آیت کا استنباد
فرمایا ہے جو خود عموم احاطت ذاتی پر دلالت کرتی ہے کیونکہ ہوا اولیٰ
والاخرا الایہ کے چاروں پہلے حصہ یہ واقع ہیں اور ضمیر بھی کا مرجع ذات ہے
جس سے کوئی مخلوق ان چاروں مراتب احاطت ذاتی سے خارج نہیں ہو سکتی
چونکہ آپ نے لفظ علی اللہ کے بیان حلفی کی شہادت میں
ہوا اولیٰ والاخرا الایہ کی آیت شہدانی کو پیش کیا تو وہ آپ کی طرف اس آیت
کے عموم احاطت ذاتی کی تصدیق پر بھی متسل ہو گئی جس سے ثابت ہوا کہ آپ کا
وہ حلفی بیان اس آیت کریمہ کی تفسیر ہے جس میں آپ نے ضمیر ہو سے اللہ علم
ذات بیان فرمایا ہے ۔

چونکہ آیت کریمہ ہوا اولیٰ والاخرا الایہ کا ختم دھوبہ کل شے علیہ پر مباح
ابتداء بعنوان سے ہمہ گمان کیا ہے کہ اس آیت کا مفہوم عموم احاطت علمی
ہے حالانکہ یہ قیاس صحیح نہیں ہے کیونکہ اس آیت میں احاطت
ذاتی کا ذکر ہے پر عموم احاطت علمی کا جبکہ ماحصل عموم احاطت ذاتی سے علم
ہے اور یہ حقیقت کے خلاف نہیں ہے بلکہ اگر انہی علوم سے اللہ تعالیٰ
کی ذاتی احاطت و معیت کو علم کے ساتھ تفسیر کیا ہے اور اگر وہ علم کے ساتھ
تفسیر کرے نہیں بھی اور ایک یہ ہے جسکو ہم آئندہ ذکر کریں گے پس اگر انہی علم
کا حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت علمی کے کہنے سے یہ برگزیدہ خصوصیات
ہو سکتا کہ بہ احاطت علمی بغیر از ذات کے ہو کیونکہ ذات سے علم کا انفاک محال ہے

باطل ہے جسکو ہم نامہ شے کہتے ہیں۔

اب رہا یہ امر کہ لفظ علی اللہ کی ظاہر معنی ذات اللہ کی ارض کا منظر ہے
ہو یا حاصل کا ذات اللہ پر ہو یا کرنا لازم آتا ہے حالانکہ اس خیال محال کا سبب
صرف حق سبحانہ تعالیٰ کی عدم معرفت تقدیس ہے جو اللہ کی ذات پاک کے
نسبت کو لازم و خواص سمیہ کا قیاس کیا جاتا ہے اور ان الفاظ سے ایسی معنی مراد
لیتا ہے جو جسمانیات کے متعلق ہیں اگر اس مقام پر ذات پاک حق سبحانہ تعالیٰ
کے نسبت ایسی قیاسی شبہات اور وہی نقصانات بغیر تاویل کے مرتفع نہیں ہو سکتے
ہیں تو اس سے احادیث و آیات فوقیت و استواء اعلیٰ العرش کو بھی محض حاصل
ہونوگی پس جس طریقہ کا استدلال ثبوت فوقیت و استواء ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ
کے نسبت قائم کیا جائیگا وہی طریقہ ثبوت احاطت و معیت ذاتی میں بھی اختیار
کیا جائیگا جبکہ ثبوت ہنر التزیی فی التبیہ میں بطریق مختلفہ اور بدلائل مدللہ دیا ہے
بہر حال اگر اس فوقیت و احاطت و معیت ذاتی الہی کے مفہوم میں عقل
کو دخل دیا جاوے اور محض بزر و عقل سمجھا جاوے تو یہ ایک محال بات ہے
اگر ان اسرار کا اور اک محض عقل پر منحصر ہو تا یا نفل کی تصدیق میں عقل کا دخل
ضروری نہ تھا تو سلف صلی اللہ علیہ وسلم کے طریقہ تفویض کو اختیار نہ کرتے اور صفات الہی میں
چون و چر کرنے سے زود کہتے ہر چند کہ احاطت و معیت و قرب ذات الہی
کے ثبوت میں اور بہت سے احادیث صحیحہ موجود ہیں لیکن یہاں ہم نے صرف
انہیں دو حدیثوں کے ذکر پر ہی اکتفا کیا ہے قلب سلیم و ذہن متقیم سے
عوض کرنے والے کے لئے تو اسقدر کافی ہے مگر انکار میں جلدی کرنے والے

کے لئے تمام قرآن اگر درقا درقا کہو لکھ بھی دیکھا دین اور صحاح کی ساری حدیثیں بھی
 جڑ ہوا دین تو شکافی نہیں

تیسری دلیل شرعی اجماع امت ہے اسباب میں مولوی صاحب کے
 دعوے کا خلاصہ یہ ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت علمی
 پر اجماع امت ہوا ہے لہذا کسی مفرد محدث و مجتہد وغیرہ نے قربت و معیت کو
 ذاتی نہیں کہا بلکہ اس کے کہنے والے کو کافر ٹھہرایا ہے انتہی پس میں کہتا ہوں
 کہ اول تو اجماع امت کا مفہوم ہی مختلف فیہ ہے مائینا اگر اجماع امت کا مفہوم
 ظاہری لیا جاوے تو معیت ذاتی یا معیت علمی کا تو کیا ذکر ہے اکثر اسوہ عقائد
 پر بھی بلا اختلاف اجماع امت کا اطلاق صادق نہ آسکے گا علی الخصوص اسباب
 میں مفسرین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین سے بعض نے توحق
 سبحانہ تعالیٰ کی قربت و معیت کو علمی کہا ہے اور بعض ذاتی اس حالت میں
 دو وزن جانب انعقاد اجماع کا اطلاق صادق آجائے گا جس سم یہاں بعض اہل
 مفسرین و محدثین و علمائے متقدمین و متاخرین و متکلمین کے اقوال پیش
 کرتے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی احاطت و قربت یا آیات معیت کی
 تفسیر و تفسیر ذاتی سے کی ہے اور بغیر ذاتی کے فقط قربت و معیت علمی کا باطل
 ہونا بدلائل عقلیہ و نقلیہ ثابت کیا ہے۔

دا قال القاضي علي بن التوكاني وهو ما عرفناك من مذهب السلف
 الصالح فالاستواء على العرش والكون في تلك الجهة قد صرح به القرآن و
 كذلك صرح به رسول الله عليه وآله وسلم وكما نقول هذا في الاستواء

والكون في تلك الجهة فكذا انقول في مثل قوله سبحانه وهو معكم ايما كنتم
وقوله ما يكون من نحوى ثلاثة الالهو لم يعصرو ولا خمسة الالهو سادسهم
وغير ان الله مع الصابرين ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون
الى ما يشابه ذلك وبما الله ويقاربه ويفضاه فنقول في مثل هذا
الايات هكنا جاع في القرآن ان الله سبحانه مع هؤلاء ولا ننكلف
بتاويل ذلك كما يكلف غيرنا بان المراء بعد الكون وهذا المعية
كون العاصرو ومعية فان هذا شعبة من شعب التاويل يخالف مذهب
السلف وتباين ما كان عليه الصحابة والتابعون وتابعوهم رضوان الله
عليهم اجمعين انقله اور کہا قاضی علی بن شروکانی نے حق یہ ہے کہ جو کچھ کہ
جتا دیا ہے نہ تجکو مذہب سلف صالح سے پس استواء علی العرش اور ہونا اور کما
اوس جہت میں بیشک نصیح سے بیان کیا اوسکو قرآن نے اسطرح تصریح
کی ہے اوسکے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اور یہ کہ کہتے ہیں
ہم استواء میں اور ہونے اوسکے کو اوس جہت میں (یعنی بالذات)
اسطرح کہتے ہیں ہم قولہ قالے سبحانه وهو معكم ايما كنتم اور قوله تعالى
وما يكون من نحوى ثلاثة الالهو لم يعصرو ولا خمسة الالهو سادسهم
اور اسطرح ان الله مع الصابرين۔ ان الله مع الذين اتقوا والذين هم محسنون
اور اسکے مشابہ اور مائل وغیرہ میں (یعنی بالذات) پس ہم کہتے ہیں (مستم)
کی آیتوں میں ایسا ہی جیسا کہ آیا ہے قرآن میں کہ بلاشبہ اللہ بجا رہا نہ افکر
ہے اور نہیں ہم تکلف کرتے تاویل میں اسکے جس طرح تکلف کرتے ہیں دوسرے

لوگ کہ مراد اس کو ان اور اس معیت سے ہونا علم کا اور اسکی معیت کا ہے
 پس یہ بھی ایک شلخ ہے تاویل کی شاخوں سے جو مخالف سے مذہب
 سلف کے اور مغایر ہے اس حالت کے جس پر تھے صحابہ اور تابعین اور
 تبع تابعین اپنی یہ قول شوکانی کا اونکی کتاب تحف میں ہے جس سے ثابت
 ہوتا ہے کہ آیات معیت و قربت کی تاویل بالعلم کما خلافت طریقہ صحابہ اور
 تابعین و تبع تابعین ہے اور یہ بدعت ہے پس اس قول امام شوکانی سے ثابت
 ہو کہ طریقہ اصحاب سلف کا یہی تھا کہ دیکھتے تھے اللہ تعالیٰ کی اعلیٰ و قربت
 و معیت کے قابل تھے اور اللہ کے معیت کو علم کے ساتھ بغیر تاویل نہیں کرتے
 تھے یہ عجیب طرفہ باجرا ہے کہ امام شوکانی تو اللہ تعالیٰ کی معیت کی تاویل
 علم کے ساتھ کرتے والوں کو بدعتی کہتے ہیں اور مولوی صاحب معیت
 علی نہ کہنے والے کو کافر ٹھہراتے ہیں۔ بدین تفاوت رہا کجا سنت تا کجا
 (۲) اور نواب صدیق حسن خان صاحب مرحوم نے اس قول کو اچھی کتاب
 دلیل الطالب الی ارج المطالب میں لایا ہے اور نیز اپنی کتاب فتح الباب بعباد
 اولی اللباب یا کتاب انفار بجمع میں لکھا ہے کہ آیات قرب و معیت پر
 بھی مطابق ظواہر الفاظ یعنی قرب (در معیت ذاتی) کے ایمان لانا فرض
 ہے کیفیت اونکی (یعنی صفت معیت و قربت کی) حوالہ علم الہی سے اگرچہ
 اکثر مفسرین اور اہل علم نے اونکو محمول علم و عون و نصر پر کیا ہے مگر ہر کو
 ضرورت اس تاویل کی بھی نہیں ہے فقط تصدیق کرنا اور معنی اسکی خدا کو
 سونپنا کافی وافی شافی ہے انتہی۔

(۳) وقال نور الدین صابونی من ائمة الفتن فی البدایة فی اصول الدین
وقالت البخاریة انه بكل مکان ای بذاته وقالت المعتزلة انه بكل
مکان بالعلم لا بذاته فقال وقول من قال انه فی کل مکان افسد
لان التکلیف یستلزم ان یکون فی مکانین فی حالة واحدة فمن استحال علیه
تتمکن کیف ینصور بان یکون فی الاماکن کلها وکلها اقول من قال بكل
مکان بالعلم لان من یعلم مکانا لا یصح ان یقال هو فی ذلک المکان
بالعلم انتهى یعنی کہا ہے نور الدین صابونی نے اصول الدین میں اور کہا
بخاریوں نے وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہے یعنی اپنی ذات سے اور
کہا معتزلے نے کہ وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہے علم سے نہ ذات سے
پھر کہا اور قول اوس شخص کا جس نے کہا وہ تعالے ہر ایک مکان میں ہی
فاسد ہے کیونکہ جا کے پکڑنا محال ہے سچ دو مکانوں کے حالت واحد
میں پس جس ذات پر اطلاق جا کے پکڑنے کا محال ہے تو پھر کیسے تصور کیا جاوے
کہ ہووے وہ سب مکانوں میں اور اس طرح قول ہے اوس شخص کا جو کہتا
ہے ہر مکان میں باعتبار علم کے ہے اس واسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو
بہین میں سمجھتا ہے یہ کہ کہا جاوے کہ وہ اوس مکان میں ہے علم کے ساتھ
لہذا پس اس سے ثابت ہو کہ جس طرح ذات اللہ تعالے کا تملک کسی ایک مکان
میں خواہ وہ مکان عرش ہو یا مکان فرش باطل ہے اسی طرح بغیر ذات کے
محض معیت علمی کا عقیدہ بھی باطل ہے بیان نور الدین صابونی نے جو بخاریہ
کے قول کا رد کیا ہے اوس سے حق سبحانہ تعالے کی ذاتی قربت و احاطت کا

ابطال لازم نہیں آتا کیونکہ ساری حق سبحانہ تعالیٰ کا ممکن ہر ایک مکان میں کہتے
ہیں حالانکہ جس چیز کا ممکن کسی ایک مکان میں فرض کیا جاوے تو پھر اویس وقت
اویسی چیز کا ممکن دوسرے مکان میں عقلاً محال ہے کیونکہ بہر ممکن مکان کا قید مکانی
کے متلزم ہے یعنی جب ایک چیز کسی مکان میں ممکن و مقید ہو چکی تو وہ مطلق
نہی لہذا صابونی نے اوس راہِ مستحسن سے قید مکانی کے عقیدہ کو رد کیا
ہے اور احاطت حق سبحانہ تعالیٰ کی شان اس قید ممکن مکان سے مقدس
و منزہ ہے۔

۴م، قال الامام ابو الحسن الاشعری فی کتابہ المسمی باصول الکبیر لا یجوز ان یکون
نفس الباری عز وجل جسماً او جہلاً او محلاً وداو فی مکان دون مکان
او غیر ذلک مما لا یجوز علیہ من صفات المکار قتلہ لنا انتھایہ۔

یعنی کہا ہے امام ابو الحسن اشعری نے اپنی کتاب اصول کبیر میں کہ نہیں واجب
یہ کہ بنو ذات باری جسم و جوہر و یا محدود یا کسی خاص مکان میں کہ نہ دوسری
جگہ یا سوائے اسکی اور چیزوں سے جو جائز نہیں اوپر اوس اللہ تعالیٰ
کے ہمارے صفات سے بہ سبب جدا ہونے اوس تعالیٰ کے ہمے انتہی
وقال العلامة المحدث السيد نعمان البغدادی فی کتابہ جلام الیقین
در روی غیر احد من المصنفین عن الامام الشیخ ابی الحسن الاشعری اسہ
قال فی کتابہ الابانہ فی اصول الدیانہ و هو اخر کتاب صفہ و علیہ اعتمد
بصحابہ فضیل فی ابانہ قول اهل الحق والسنة فلا کرم الاستواء علی العرش
والترؤل الی السماء الدنیا والایمان وغیر ذلک من او صحابہ تعالیٰ الی

ان قال وان الله يقرب من عبداً دلائل شأع كما قال ونحن اقرب اليه من
 جبل الوريد انفق لخصاً۔ یعنی کہا علامہ محدث سید نعمان بغدادی نے اپنی
 کتاب جلال العینین میں اور روایت کیا کثرت مصنفین نے شیخ ابوالحسن شعری کے کہ انہوں نے
 کہا ہے اپنی کتاب ابانہ اصول دین میں اور وہ کتاب افکی آخر تصنیف ہے
 اور اس پر اعتماد کیا ہے اس کے اصحاب نے کہ ابانہ میں قول اہل حق اور اہل
 سنت کا ہے پر ذکر کیا استواء کا عرش پر اور نزول سار و نیا پر اور بھی
 وغیرہ صفات اللہ سے یہاں تک کہ کہا بتحقق اللہ تعالیٰ نزدیک ہوتا ہے
 اپنے بندہ سے جس کیفیت سے چاہتا ہے جیسا کہ کہا ہے ہم نزدیک تر ہیں
 اپنے بندہ کی رگ گردن سے انتہی۔

(۵) علامہ قولوی نے شرح عقاید نسفی میں کہا ہے کہ ان قول المعتزلة
 وجمهور البخارية ان الحق تعالى بكل مكان بعلمه وقدرته وتدبيره
 دون ذاته باطل لانه لا يلزم ان من علمه مكان ان يكون في ذلك المكان
 بالعلم فقط الا ان كانت صفاته متفرد حق ذاته كما هو صفت علم
 الحق لا يخلو عن صفاته۔ یعنی قول معتزلہ اور جمہور بخاریہ کا یہ ہے کہ تحقیق اللہ تعالیٰ
 ہر ایک مکان میں ہے اپنے علم سے اور قدرت اور تدبیر سے بغیر اپنے
 ذات کے یہ باطل ہے اس واسطے کہ ہمیں لازم آتا ہے اس سے جو شخص کہ
 جانے مکان کو تو ہو دے وہ اس مکان میں علم کے ساتھ محض کر یہ
 کہ جہاں صفات اس کے اسکی ذات سے جیسے کہ صفت علم خلق کی ہے
 ہمیں ہے یہ صفت علم حق کی انتہی۔ پس اس سے باطل ہوا یہ قول کہ اللہ

کی ذات فوق عرش ہے اور علم اور حکم اس کے ساتھ باہر ایک مکان میں ہے بغیر ذات کے کیونکہ یہ عقیدہ باطلہ فرقہ مغرکہ کا ہے۔

(۶) وقال المجلی ان الله تعالى معنا حقيقة وفوق العرش حقيقة یعنی صلی نے کہا کہ بتحقق اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے ذات سے اور فوق عرش کے ہے ذات سے پس اس قول سے تو عموم احاطت و معیت ذاتی ثابت ہوئی

کیونکہ یہاں فرش و عرش کے ساتھ معیت و فوقیت حقیقی کا مفہوم دیا ہے (۷) وقال الحافظ جلال الدین السیوطی فی القول الاشبہ فی معنی حدیث

من عرف نفسه فقد عرف ربه نقلاً عن الشيخ غزالي ان الله اقرب الى كل شيء ليس شيء اقرب اليه من شيء ولا شيء ابعد اليه من شيء لا بمعنى قرب المسافة لانه منزوع عن ذلك وقال ولكن الله تعالى موجود

في كل مكان مطلقاً منه مكان وتنزه عن المكان والزمان وقال منه هو لا كيف ولا اين لانه وهو في كل النواحي لا يزدول یعنی اور کہا حافظ

جلال الدین سیوطی نے قول اشبہ فی معنی حدیث من عرفه نفسه فقد عرف ربه میں نقل کر کے شیخ غزالدین سے اس طرح کہ وہ قریب تر ہے ہر شے سے اور

ہٹن ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور ہٹن کوئی شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے نہ ہٹن قریب و مسافت کے واسطے

کہ وہ منزہ ہے اس قریب و مسافت سے اور کہا اس طرح حق سبحانہ تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں۔ ہٹن خالی اس سے کوئی مکان اور پاک ہے

مکان و زمان سے اور کہا نہ کیسے اس کو ادر نہ ایس ہے۔ اور وہ فیضی

میں ہے ہمیشہ۔ اصل نفا اس قول کا اسبقدر ہے کہ اللہ تعالیٰ کی قربت ہر شے کے ساتھ متاوی النسبت ہے اور اس قربت میں بعد و مسافت کا ہونا ہی سبکدشت و لامکانیت ہے جو باوجود مباہینت معنوی کے باہم قربت معنوی رکھتے ہیں سب کا ذکر گزر چکا۔

(۸) وقال القرطبی فی الاحیاء و هو مع ذلک قریب من کل موجود و هو قریب الی العبد من جبل الوریث و هو طے کل شے شہید اذا یماثل قریبہ قریب الاجسام و کما لا یماثل ذاتہ ذات الاجسام یعنی احیاء میں امام غزالی رحمہ اللہ نے کہا ہے اور وہ ساتھ اس اسباب کے قریب ہے ہر ایک موجود سے اور وہ قریب تر ہے اپنے بندہ کے رگ گردن سے اور وہ اوپر ہر شے کے حاضر ہے اس لئے کہ ہر شے سے قرب اللہ تعالیٰ کا مانند قریب جسموں کے جیسا کہ ہر شے سے ذات اللہ کی مانند ذوات جسموں کے انتہی۔ اس قول سے قربت ذاتی ثابت ہوتی ہے جسکو ہم آئندہ مفصلاً ثابت کرینگے اور نیز کہا ہے سعادت میں کہا ہے کہ صابران را وعدہ داد کہ او با ایشان است و گفت واللہ مع الصابر یعنی اور صابر دن سے وعدہ کیا ہے کہ وہ اللہ ساتھ ہے جیسا کہ کہا اللہ تعالیٰ کہ اللہ صابر دن کے ساتھ ہے اور نیز احیاء کے باب عقاید میں کہا ہے کہ و انہ عالم جمیع المعلومات محیط بما تجری من تحت حقول الارضین الی اعلی السماوات یعنی یہ جاننا کہ خدا سے تعالیٰ سب معلومات کو جانتا ہے زمین کے ہوتوں سے لیکر آسمانوں کے اوپر تک سب پر محیط ہے فقط یہاں احاطت علی کے ساتھ ہی احاطت ذاتی کا ذکر فرمایا کیونکہ اولاً عالم فرمایا اور پھر محیط کہا یعنی وہ جاننے والا

اور احاطہ کرنے والا بصیغہ اسم فاعل لایا جس کا مصدر اق ذات ہے اور پہر دوسرے
مقام پر کہا کہ بآلہ تعالیٰ عالمو جمیع الموجودات ومحیط بکل الخلیقات
یعنی وہ اللہ جاننے والا ہے تمامی موجودات کا اور احاطہ کرنے والا ہے
جملہ مخلوقات کو انتہی۔ پس ان دونوں اقوال سے اللہ تعالیٰ کی احاطت علمی
مع الذات ثابت ہوتی ہے۔

(۹) ابو طالب کی مٹی قوت القلوب میں کہا ہے کہ وانه اقرب الی کل
شی من نفس الشی الیہ فهو اقرب الی الخواص من ادر کہا والی الروح من
حیاتہ بقرب ہو وصف ذانہ لا بقرب ہو فعل لہ واند مع ذلک فوق کل
فوق وفوق کل تحت ووراء کل وراء ومحیط بالعرش وبکل محیط
احاطہ علمہ وقد متق وقربہ من العرش کقربہ من الشری لا یوجد بمکان
ولا یفقد من مکان انتقل اور وہ اللہ قریب ہے ہر شے کے ذاتی
سے طرف اوس شے کے پس وہ اللہ قریب ہے خواص سے ادر اکسے
اوسکے اور طرف روح کے حیات سے اوسکے باہر ایسے قریب کے جو وصف
ذاتی ہے ادر مکانہ ساتھ ایسے قریب کے جو فعل ہے واسطہ اسکے اور بنفین
وہ اللہ باوصف اسکے فوق ہے ہر فوق پر اور فوق ہے ہر تحت پر اور پرے
ہے ہر پرے کے اور محیط ہے عرش کو اور ہر ایک محیط کو باحاطہ علم و قدرت اور
ترعبہ عرش سے ہے جیسا کہ قریب تحت الارض سے ہے بنین پایا جائادہ کسی
مکان میں اور بنین مغفود ہونا دہ کسی مکان سے انتہی۔ اسی تحریر دلیلیہ سے
حق سبحانہ تعالیٰ کی ایسی عموم قربت ثابت ہوتی ہے کہ جہاں ادر اک در اسکے علم

عقل و حس ہے کیونکہ عرش و تخت ان کے ساتھ ایکساں قربت اور ہر ایک
سکان و اہل مکان پر بغیر تمکن و طول کے اوسکی ذاتی احاطت ایک ظلم غریب ہے
جسکا ادراک سوائے طور کشف کے محال ہے پس یہ تغزیر پر تنویر قوت قلوب کی
ہر صاحب قلب کے لئے سفر قلب ہے اور مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلوی نے
الطاف القدس میں لکھا ہے کہ صاحب قوت القلوب ابو حنیفہ صوفیان است۔

۱۰۱۔ وقال الامام الموصلي في سيف السنة والذی عندی ان الرحمة لما
كانت من صفات الله تعالى وصفاته قائمة بذاته فاذا كانت قريبة من
الحسين فهو سبحانه قريب منهم قطعاً فهو قريب من الحسينين بذاته و
رحمته قريباً ليس له نظير وهو مع الله فوق سمواته على عرشه كما انه
سبحانه يقرب من عباده في اخر الليل وهو على عرشه ويدنو من اهل
عرفة عشية عرفة وهو على عرشه فان علوه سبحانه على سمواته
من لوازم ذاته فلا يكون قط الا عالياً ولا يكون فوقه شئ البته كما
قال العالم الملقب به وانت الظاهر فليس فوقك شئ وهو سبحانه قريب
في علوه وعال في قربه كما في الحديث الصحيح عن ابي موسى الاشعري
قال كما في سفر مع النبي صلى الله عليه واله وسلم فانه نفعت اولوتنا
بالنكير فقال ايها الناس ارجعوا على انفسكم فانكم لا تدعون احم ولا
غنياً ان الذي تدعونه سمیع قريب اقرب الى احدكم من عنق راحلته
واخير صلى الله عليه واله وسلم وهو اعلم به انه اقرب الى احدكم
من عنق راحلته واخبرانه فوق سمواته على عرشه مطلع على خلقه يری

اعمالہم و یعلموا فی باطنہم و ہذا حق لا یناقض احدا ہما الآخر انہما
یعنی سیف السنہ میں امام موصلی نے فرمایا ہے اور جو کہ میرے نزدیک حق ہے
بہ تحقیق رحمت جبکہ ہے صفات اللہ کی اور اس کے صفات ایم میں ساتھ
اوسکی ذات کے پس جب وہ رحمت ہے یہ ہے محنین سے تو وہ اللہ بھی قریب
اوسے پس یقیناً وہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات در رحمت سے محنین کے قریب اس طرح
کہ اوسکی قربت کو نظیر نہیں مالا نکہ وہ اللہ تعالیٰ فوق سوا اسے اپنے عرش پر
جیسا کہ وہ قریب ہوتا ہے اپنے بندوں سے اخیر رات میں حالانکہ وہ اپنے عرش پر
ہے اور نزدیک ہوتا ہے اہل عرفہ سے شام عقب عرفہ کے در آنحالیکہ وہ عرش پر
ہے پس تحقیق کہ علو اس سبحانہ کا اپنے آسمانوں پر اس کے لوازم ذات سے ہے
پس نہیں ہوتا وہ ہرگز مگر عالی اور بنین ہوتی کوئی شے فوق اس کے جیسا کہ کہا انا
تر خلق کا ساتھ اس خلق کے اور تو ہی ظاہر ہے پس نہیں ہے کوئی شے فوق
تیرے اور وہ سبحانہ تعالیٰ قریب ہے اپنے علو میں اور عالی ہے اپنے قرب میں جیسا
کہ حدیث صحیح میں ابو موسیٰ اشعری کی روایت سے آیا ہے کہ کہا تھے ہم سفیر میں نہی
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ساتھ اتنے میں بلند ہو میں آواز میں ہماری تکبیر سے فرمایا
آپ نے لے لو گو نرمی کرو اپنے عقول پر کیونکہ بنین پکارتے ہو تم ہرے اور
غائب کو وہ اللہ جسکو تم پکارتے ہو سننے والا قریب ہے قریب ہے ہر ایک کے اس کے
اونٹ کی گردن سے پس خبر دی بنی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے حالانکہ آپ
زیادہ جلنے والے ہیں اللہ کو بہ تحقیق وہ قریب ہے ہر ایک کے گردن سے
اوس کے اور خبر دی اس بات کی کہ بلاشبہ وہ اللہ تعالیٰ فوق سوا اسے اپنے

عوش پر آگاہ ہے حال خلیل کا و کہتا ہے اونکے اعمال کو اور جانتا ہے
 اوس چیز کو جو اونکے باطن میں ہے اور ہم ارشاد صحیح ہے جو ایک دوسر کا
 مناقض و متضاد نہیں ہے انتہی۔ یعنی اللہ تعالیٰ کے ہستوار ذاتی و فوقیت
 و قرب ذاتی کا مناقض ایسی حالت میں مرتفع ہو گا کہ اوس ذات مطلق کی عموم
 احاطت ذاتی پر ایمان لایا جاوے اور فوض بین و تکفر بجمع کا مصداق نہ
 بنے۔ فقط

درالشیخ عبد الواسع شیبانی رحمۃ اللہ علیہ نے اپنی کتاب الیوایت میں اس
 مسئلہ کی تحقیق میں بہت طول کلام کیا ہے بنظر طوالت کلام کے میں بیان بغیر
 نقل کرنے اور کمالی اصل عبارت عربی کے صرف اوسکا ترجمہ نقل کرنا ہوں شہو خدا
 یہ مسئلہ (محبت کا) مشکا سے ہے بسبب اختلاف سلف کے جنہیں
 اگلے درجہ پہن لیکن جس شخص نے یہ کہا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی محبت باجماع ہر
 واسطے صفات کے نہ واسطے ذات کے اوس نے بڑا کمال کیا اور سب نے میں
 اوس سے جہنوں نے کہا ہے کہ اللہ ہمارے ساتھ ہے ذات کے اور صفات
 اگرچہ صفات الہیہ موصوفہ کے جدا نہیں ہوتیں۔ اور مفق ہوئی تھی اس مسئلہ میں
 ایک ایک میں بلع ازہری میں مشفقہ میں درمیان شیخ بدر الدین علای شافعی اور
 درمیان شیخ ابراہیم ہواہی شافعی کے اور ضعیف کیا ہے شیخ ابراہیم نے اس
 میں ایک رسالہ میں ذکر کر دیا پھر سے اوس کے چشمن کا اسلئے کہ احاطہ کرے تو
 اوس سے علم کو اب میں کہتا ہوں اور اللہ کے ہاتھ سے تحقیق اور بیان کو خدا
 کو نقل کرتا ہوں فرمایا شیخ بدر الدین علای حنفی اور شیخ برہان الدین بن ابی شریف

اور جماعت نے اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے اپنے اسماء و صفات سے اور نہ اپنی
 ذات سے فرمایا شیخ ابراہیم نے بلکہ وہ ہمارے ساتھ ہے بذاتہ و صفاتہ پس اسکو
 لوگوں نے کہا کیا دلیل ہے اس پر انہوں نے جواب دیا قول اللہ تعالیٰ کا واللہ
 معکم اور قولہ تعالیٰ وہو معکم اور معلوم ہے یہ بات کہ اللہ علم ذات ہے
 اب واجب ہوا اعتقاد معیت ذاتی کا ذوقاً اور عقلاً جب ثابت ہو چکا عقل سے
 اور عقل سے پھر کہا لوگوں نے ان سے اور زیادہ وضاحت سے فرمائے۔
 اس بات کو فرمایا کہ حقیقت معیت کے ساتھ رہنا ایک شے کا ہے دوسری شے
 کے برابر ہے کہ ہوں دسے دونوں واجب جیسے کہ ذات اللہ تعالیٰ کی اپنے
 صفات کے ساتھ ہے یا ہوں یہ دونوں جائز نہیں ممکن جیسا کہ ایک انسان
 دوسرے انسان کے ساتھ ہے یا ہوں وہ دونوں سے ایک واجب
 اور دوسرا ممکن وہ یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی معیت بذاتہ و صفاتہ اپنے خلق کے
 ساتھ جو مفہوم ہوتی ہے وہو معکم اور ان اللہ مع الحسنین اور ان اللہ مع
 الصالحین سے اور یہ بات ثابت ہے اوس ہماری پہلی بات سے جو بیان کی گئی
 ہیں ہم کہ لول اللہ کے اسم کا وہی ذات لازمست الصفات متعلقہ ہے بسبب
 متعلق ہونے اوس کے جمیع ممکنات کے ساتھ اور نہیں ہے معیت اوسکی مثل حنیفہ
 و چیز دن (دو جسموں) کے بسبب ہونے مماثلت اللہ تعالیٰ کی اپنے
 خلق کے ساتھ جو یہ موصوفے جمیع سے اور محتاج جمیع کے لوازمات ضروریہ
 کا جیسے کہ حلول کرنا جہت ایضاً زمانہ و مکانیہ میں پس پاک ہے معیت اللہ تعالیٰ
 کی شبیہ اور نظیر سے بسبب کامل اور برتر ہونے اللہ تعالیٰ کے صفات

مخلوقات سے اور نہیں ہے کوئی شے مثل اس کے وہی سنا اور دیکھتا ہے اور
 کہا اسی کے ساتھ ہم اقرار کرتے ہیں ایسے قول کے نفی کا جس قول پر محبت
 ذاتیہ کے لازم آتا ہے حلول کرنا حیز و مکان میں کائنات کے باوجود ابات کے
 نہیں لازم آتا صفات سے بغیر ذات کے جدا ہونا صفات کا ذات سے اور نہ دور ہونا
 اس کا اور نہ قیصر میں ہونا اور اس کے باقی لوازمات کا اور اب لازم آتی ہے
 محبت صفات کی کسی شے کے ساتھ ہونے سے محبت ذات کی اس کے ساتھ
 یا اس کا عکس سبب لازم ذات و صفات دونوں کے ساتھ برتر ہونے مکان
 اور لوازم مکان سے اس واسطے کہ اللہ تعالیٰ بہا میں ہے صفات سے اپنے مخلوق
 کے مابین مطلقاً اور کہہ چکے ہیں علامہ قونوی شہرح عقاید نفسی میں کہ قول مغز
 و جمہور بخاریہ کا یہ ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ ہر مکان میں اپنے علم اور قدرت اور
 ہمہ گیر سے ہے بغیر ذات کے یہ باطل ہے اس لئے کہ نہیں لازم آتا اس سے جو
 شخص کہ جائے مکان کو یہ کہ ہووے وہ شخص اس مکان میں علم کے ساتھ
 فقط مگر اس طرح پر ہو سکتا ہے کہ ذات سے صفت اس کی جدا ہو جیسے کہ یہ صفت
 علم خلق کی ہے نہ علم حق کی انتہی۔ علاوہ اسکے اس طرح کہنے سے کہ اللہ تعالیٰ
 ہمارے ساتھ فقط علم سے ہے بغیر ذات کے تو لازم آتا ہے مستقل ہونا صفات کا
 اپنے ہی نفس سے بغیر ذات کے اور یہ بات سمجھ میں نہیں آتی ہر لوگوں نے کہا
 ان سے کیا ابات میں آپ کے کوئی موافق ہے سوائے علامہ قونوی کے
 تب آپ نے فرمایا کہ مان ذکر کیا شیخ الاسلام ابن اللبان رحمۃ اللہ علیہ نے بیان
 میں قول تعالیٰ شیٰ اقرب الیہ منکون لکن لا تبصرہ دن کے اس آیت میں

دلیل ہے زیادہ تر قریب ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندے سے بقرب حقیقی
 جیسا کہ لاین ہے اوسکی ذات کو سبب برتر ہونے اللہ تعالیٰ کے مکان سے واسطے
 کہ اگر مراد لاین قریب سے اللہ تعالیٰ کے جو قریب پیوند کے ساتھ قریب علم با قرب
 قدرت با قرب تدبیر کی مثلاً البتہ کتا و ٹکی لا تقضون لاکن نہیں جلتے غم اور
 اس طرح جب کہا و لکن لا تبصرون دلالت کرتا ہے اس پر کہ مراد ساتھ اور کے
 قرب حقیقی ہے جو پائی جاتی ہے بعد سے اگر کہو کہ اللہ تعالیٰ ہمارے نظر کو
 پس بیشک معلوم ہے یہ بات کہ نظر نہیں تعلق ہوتی واسطے اور اس کے صفات
 معنویہ کے بلکہ وہ متعلق ہے اور ان متعاقب کے ساتھ جو دیکھے جاتے ہیں اور
 کہا اسطر حکا بیا اچ قولہ تعالیٰ میں و سخن اقرب الیہ من جبل الوریڈا یہ دلالت
 کرتا ہے اسی پر جو ہم نے کہا ہے اس واسطے کہ افعیٰ من نہیں دلالت کرتا اور
 اشتراک کے جو حاصل ہے ہم قرب میں اگرچہ مختلف ہو کیفیت میں احد نہیں تنزاک
 ہے درمیان قرب صفات اور قرب جبل الوریڈ کے کیونکہ قرب صفات کی
 معنوی ہے اور قرب جبل الوریڈ کی حسی ہے پس نسبت اقربیت اوس تعالیٰ
 کی طرف انسان کے رگ گردن سے جو وہ حقیقی ہے دلیل ہے سبب پر کہ
 قرب اوس تعالیٰ کا بھی حقیقی ہے یعنی بالذات ہے بلکہ لازم ہے صفات
 کہا بیخ ابرہیم نے جو کچھ کہ ہم نے تفسیر کی تم سے اوس سے نفی ہو گئی اس بات کی
 کہ مراد قرب خدا تعالیٰ کی ہمارے ساتھ صفاتی ہے بغیر ذات کے حق اور
 صریح بات یہ ہے کہ اوسکی قربت ہمارے ساتھ بالذات ہے اس واسطے کہ
 صفات مجرد یعنی خالی ہو کر ذات سے عقل میں نہیں کہتے جیسا کہ بیان ہو چکا ہے

اوسکو علانی نے کیا کہتے ہو قول میں اللہ تعالیٰ کے وہو معکوا ینہما کہتے ہیں
 کہ اوس سے وہم ہوتا ہے اللہ تعالیٰ مکان میں ہے کہا شیخ ابراہیم نے نہیں
 لازم آتا اس سے حق میں حق بجا نہ تعلق کے مکان اس واسطے کہ این کا لفظ جو
 آیت میں ہے وہ اطلاق کیا گیا ہے اللہ تعالیٰ کی معیت کا فائدہ ہو بجا نیکی
 واسطے نفاطین کو این یعنی مکان میں جو لازم ہے واسطے اوسکے اور نہیں
 اطلاق کیا گیا لفظ این کا واسطے اللہ تعالیٰ کے جیسا کہ ہم اوپر بیان کر آئے
 ہیں پس وہ ہر مکان والے کے ساتھ ہے بغیر مکان کے انتہی۔

پھر کے شیخ عارف باللہ تعالیٰ ہمارے سید محمد مغربی شاذلی شیخ جلال الدین
 سیوطی پس کہا انہوں نے کہ یہ کیا مجمع ہے بیان۔ لوگوں نے اوسکا ذکر کیا
 کہ یہ مسئلہ ہے انہوں نے فرمایا تنہا کیا ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم حاصل کریں
 ذوق سے یا سماع (نقل) سے پس کہا انہوں نے نقل سے پس کہا معیت اللہ تعالیٰ
 کی ازل ہے اوسکی کوئی ابتدا نہیں ہے اور کل شیا اوسکے علم میں ثابت ازل سے
 متعین ہیں بلا بدائیت کے اس واسطے کہ وہ معلومات متعلق ہیں ساتھ اوسکے ایسے
 تعلق کے ساتھ کہ محال ہے اوسکی معدومیت بسبب محال ہونے وجود علم واجب کے
 وجود اوس علم کا بغیر معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریق ان تعلق امر کے
 کا ساتھ اوسکے اس واسطے کہ لازم آتا ہے حادث ہونا علم اللہ تعالیٰ کا بعد اوسکے
 کہ نہیں تھا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالیٰ کی ازل ہے جیسا کہ وہ معیت ابدی ہے
 نہیں اوسکو انتہا پس وہ اللہ تعالیٰ ساتھ معلوما کے ہے بعد پیدا کرنے
 اوسکے عدم سے بعینہ موافق اوسکے جو علم میں متعین تھے اور اسبطر حال ہے

ایہنا صحت کا (یعنی جہان تو تھا) سب عالموں (علم و عین وغیرہ) میں پیدا
 ہونے کے وقت یا اس کے مرکب ہونے کے وقت یا اس کی اضافت یعنی نسبت کے
 وقت اور پیدا ہونے کے وقت ازل سے لیکر بے نہایت یعنی ابد تک پس حیلان
 سے ہو گئے حاضرین ان کے اس فرمان سے کہا او نکو اعتقاد رکھو جو کچھ تقریر کی
 ہے میں نے تم سے سمجھ کے باب میں اور اعتقاد کرو اس پر اور چہرہ دو جو کچھ سنائی
 ہے اس کے تب ہو جائینگے اپنی مولیٰ کے تشریف کرنے والوں سے جو حق ہے
 تشریف کا اور خالص کرینوالے ہونگے اپنے عقول کو شہادت کے تشبیہ کے (یعنی
 ذات و صفات حق کو ذات و صفات مخلوق کے سر کیا قیاس کرتے ہیں)
 اگر تم سے کوئی چاہتا ہے اس مسئلہ میں کہ ذوق کے ساتھ پہچانے پس سوچ
 دے مجھ کو (میری پیروی کرے) نکال دو نگاہیں او سکود ظالیف (اشغال)
 سے اور کٹر دن اور مال اور اولاد سے اس کے اور داخل کر دوں او سکوفلوت
 میں اور باز رکھو نگاہ او سکونید اور کہانے اور خواہش کی چیزوں سے اور میں
 ضامن ہوں اس کا کہ پیونج جا دیگا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوق اور کشف۔ کہا
 نیچے ابراہیم نے پہر کیا جرئت کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اس کے ساتھ اس عہد پر
 پہر اوٹھ کر ہے ہوے نیچے ذکر کیا اور نیچے برہان اور جماعت جو می اوٹھ کے ساتھ اور
 چلے گئے تمام ہوا بواقیت کا کلام۔ یہاں نیچے ابراہیم شاذلی نے بدلائل نقلیہ و لہجہ
 عقلیہ حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت و قرب ذاتیہ کو اس قدر وضاحت کے ساتھ
 ثابت کیا ہے کہ جس کو ایک متوسط درجہ کی سمجھ والا شخص بھی تسلیم کر سکتا ہے خبر لیکر
 تعجب و تعانی نہ کا پردہ اس کے بصر بصیرت پر پڑا ہوا ہوں۔ اس عقیدہ میں

شیخ محدوح نہ صرف منفرد ہیں بلکہ انہوں نے اپنی تائید بیان میں علامہ قونوی اور شیخ الاسلام ابن اللہان کے اقوال کو بھی پیش کیا ہے اسپر شیخ جلال الدین سیوطی کی تقریر تو مات ہی کر دی اور منکرین کے دانت کھٹے کر دے مگر افسوس یہ ہے کہ شیخ جلال الدین نے تو اس سرعبت ذاتی کے کشف و شہود کا ذمہ لیا تھا مگر کسی طالب حق کی مہمت نہ بڑھی کہ وہ اپنے آپ کو ان کے زیر تربیت سپرد کر دیتا یا ان انہوں نے ان اسرار معبت ذاتی کا اظہار تو لا دساعاً اس خوبصورتی کے ساتھ کیا کہ جملہ حاضریں نماطین کا سرچخا کر دیا الحمد للہ علی ذلک۔

(۱۲) کہا ہے شیخ عبدالوہاب شوانی نے قواعد کشفیہ میں سنائیں نے اپنے بعد علی مصطفیٰ رحمۃ اللہ علیہ سے فرماتے تھے جو فرمایا اللہ تعالیٰ نے ہو معکوا ایما کنتم یہ اشارہ اینت کا اس آیت میں سوائے اسکے نہیں ہے کہ اطلاق کیا ہے وہ سب حاصل ہونے فائدہ اللہ تعالیٰ کی معیت کا لوگوں کے ساتھ جن سے خطاب کیا ہے این بنی مکانت جو لادم ہے نماطین کو نہ حق سبحانہ تعالیٰ کو پس وہ ہر کسی کے ساتھ ہے این (مکان) میں بغیر اینی (مکانی) ہونیکے اور فرمایا شیخ نفی الدین ابن ابی المنصور رحمۃ اللہ فرماتے تھے کہ معیت بائچ ہیں اور لیکن جمع ہیں دے معیتین اوس معیت میں جو جامع اور شامل ہے کیونکہ ہونا اللہ تعالیٰ کی معیت کا ہر حال میں در انحالیکہ وہ عار میں ہوا در اوس حال میں کہ متوی ہو وہ عرش پر اور اوس حال میں کہ ہو وہ آسمانوں میں اور زمین میں اور اوس وقت کہ ہو وہ آسمانوں پر ترگ گردن سے ہارے اور واسطے ہر ایک کے ان معیتوں میں سے ایک ایسی معیت ہے کہ خاص ہے وہ معیت اوسکو اور قبول کیا اسباب میں کوئی

(۱۳) اور تھے شیخ محی الدین رحمۃ اللہ علیہ فرماتے تھے کہ ادب یہ ہے کہ کہا
 جاوے اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے اور نہ کہیں کہ ہم اس کے ساتھ
 ہیں اس واسطے کہ ہم نہیں جانتے اس کی ذات کو بخلاف اس کے سبحانہ تعالیٰ
 بے شک جانتا ہے ہیکو اور جانتا ہے ہماری اصل و فرع کو انتہی اور امام توحیدی
 فرماتے ہیں کہ غایت اس کا جو کہا ہے اوہنوں نے معیت کے باب میں
 اتنا ہی ہے کہ معیت صفات کی ہے اگرچہ جدا نہیں ہوتی ذات سے جیسے کہ
 اوپر گزر چکا ہے انتہی۔ اور نیز محی الدین عربی نے و سخن اقرب الیہ من جبل
 الورد کی معنی میں کہا ہے کہ یہ تشبیہ ہے واسطے قرب باطنی حق تعالیٰ کے
 ساتھ صورت ظاہری بندگوں کے اور لفظ اقرب کا دلالت کرتا ہے کہ
 درمیان بندہ اور خدا کے بالکل بعد نہیں ہے کیونکہ حقیقت عبد کی مندرج
 ذات حق ہے اور جبل الورد ایک رگ ہے جو سبب حیات ہے اور موت
 انسان کی اس کے متعلق ہے اور وہ رگ بدن کا جزو اور اس کے جان کے قرب
 ہے لیکن خدا تعالیٰ قریب تر ہے اس سے اگر حقیقت کی آنکھ سے دیکھو
 تو وجود اس کا مندرج وجود مطلق ہے اگر ایسا ہوتا تو معدوم محض اور لاشے
 محض ہو جاتا اور حق تعالیٰ رگ جان سے بھی اپنی زیادتی قرب کی تو قیام
 پر انہی تفسیر میں لکھا ہے کہ قول تعالیٰ الا انہ بكل شیء محيط لا ینخرج عن احاطۃ
 شیء والا لویسلا اذ حقیقتہ کل شیء عین علمہ تعالیٰ و وجودہ بہ و علمہ
 عین ذاته و ذاته عین وجودہ فلا ینخرج شیء عن احاطۃ الہ یعنی جان تو کہ
 اللہ تعالیٰ ہر ایک چیز کو محیط ہے اور کوئی چیز اس کے احاطہ سے خارج نہیں

کیونکہ حقیقت پر ایک چیز کی عین اور اس کا علم ہے اور وجود ان چیزوں کا خدائے
تعالیٰ سے ہے اور علم خدائے تعالیٰ کا اس کی ذات کا عین ہے اور
ذات اس کی عین اور اس کا وجود ہے پس خارج نہیں ہونی کوئی چیز اس کے
احاطہ سے الخ اس میں سر قربت و احاطت ذاتی کے طرف ایک دقیق اشارہ
ہے جس پر مطلع ہونے کے بعد جلا اسرار حکمت قربت و احاطت بھی منکشف ہو جاتی
ہیں لیکن نو فنیق خدائے ہائندہ ہے

(۱۴) اور پھر کہا ہے امام شہرانی نے قواعد کشفیہ میں اس چیز کو کچھ جواب
دیا میں نے اس کا یعنی وہ تو ہم کرنا ہے اس بات کا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کے
لئے اینت (مکانیت) ہے جو لایق ہوا دسکوا اور (اینٹ) کو اخذ کیا اللہ
تعالیٰ کے قول سے جو وہو معکم ایما کنتم اور جواب اس کا یہ ہے کہ جمع ہو
ہیں محقق اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ قدیم ہے اور عالم حادث ہے جیسا کہ نہیں
سمجھا جاتا واسطے اس تعالیٰ کے مکانیت قبل از خلق عالم کے پس
اسی طرح نہیں ہے واسطے اس کے مکانیت بعد پیدا کر کے اس کے لیکن قولہ
تعالیٰ وہو معکم ایما کنتم کا پس یہ اینت راجع ہے واسطے خلق کے
اس واسطے کہ وہی مخاطب ہیں لفظ ابن سے یعنی (مکان) جو لازم ہے
واسطے خلق کے نہ واسطے اس تعالیٰ کے پس وہ ساتھ ہر صاحب مکان کے
ہے یا مکان کے بسبب ہونے مائلت خلق کے ساتھ کسی وجہ کی اور کہا ہے
باب (۷۲) میں فتوحات کے محی الدین عربی نے کہ معلوم ہے چھ کو یہ بات
کہ نہیں ہے معیت حق تعالیٰ کی ہمارے ساتھ مکانی بیشک جو ذات کہ نہیں ہے

مکانیت اوسکو نہیں قبول کرے گا مکان کو پس وہ مثل قول اوسکے ہے مکان لا یقبل
 الکمان یعنی مکان نہیں قبول کرے گا مکان کو اور جب نہیں ہے مکان واسطے
 اوس شخص کے جسکو مکان ہے تو پس کس طرح ہوگا مکان اوسکو جسکو مکان ہی نہیں
 انتہی۔ پس اس سے ثابت ہوا کہ حق بجا نہ تقالے سب مکانوں اور مکان والوں کے
 ساتھ ہے مگر مکانوں کے اندر اور مکان والوں میں نہیں ہے ولہذا حق بجا
 کہ حق تقالے باہمہ است نہ درہمہ۔

(۱۵) اور شیخ عبدالحق دہلوی اخبار الانبیاء میں مکتوب شیخ حسین بن معز البعلجی
 نقل کرتے ہیں کہ قولہ تقالے وہو معکوا ینما کتم۔ ظاہر معنی چنین است کہ
 خدا تقالے با شما است ہر جا کہ باشید و بودن چیزے با چیزے معیت خوانند و
 این بودن یا مجاز است یا حقیقت علمائے ظاہر و اندہب این است کہ این بودن
 مجاز است نہ بحقیقت و گویند خداوند باہمہ ذوات عالم است نہ بذات بلکہ بعلم
 برہمہ ذوات قادر است و مذہب عامہ متکلمین بھی نہیں است اما صوفیان معنی علما
 ظاہر قناعت نکلند حقیقت چیزے را طلب کنند و مذہب ایشان این است کہ
 معیت حق با جمیع ذوات حقیقت است لے او بذات با جمیع شیا است حقیقتاً
 لا مجازاً لیکن معیت او نہ چون معیت جسم است با جسم کہ او جسمیت و نہ چون معیت
 جواہرات با جسام است کہ او جوہریت و نہ چون معیت عرض است با جوارہ و جسام
 کہ او عرضیت پس معیتکہ معلوم و مفہوم متکلمان است ہمیں سہ معیت است لیکن
 صوفیان آنرا معیت رابع گویند جزین معیت کہ مفہوم متکلمان است گویند
 مثال روح با جسد مثال بودن حق تقالے با کل کائنات است زیرا کہ ہر ذرہ

قالب است نہ بیرون قالب نہ متصل نہ منفصل بلکہ روح از عالم دیگر است و قالب از
 عالم دیگر و روح از لوازم اجسام از دخول و خروج و اتصال و انفصال و جزا و پیچ و بست
 ندارد و با این ہمہ ذرہ ذلۃ قالب نیست کہ روح بحقیقت بذات او نیست معیت حق سبحانہ
 تعالیٰ با ذراعت المہمیرین مثال است من عرف نفسه فقد عرف ربه
 اشارہ برین سلسلہ سوال اینجا وارد می کنند برایشان کہ از اینجا لازم می آید کہ حق
 سبحانہ تعالیٰ بذات خود در ہمہ مواضع قذر باشد و این متن و سنکراست جواب میگویند
 کہ اتفاق حمل اہل اسلام است کہ انواع نجاست و قاذورات را حق سبحانہ تعالیٰ نمی پذیرد
 و نگاہ می دارد کہ بے حفظ او بقا محال است اورا اندرین پیچ عیب و نقصانے لازم
 نمی آید انہیں معیت نیز پیچ عیب لازم نمی آید بآنکہ معلوم است فعل بے فاعل و صفت
 بے موصوف ہرگز نہ بود و دیگر میگویند روح متصرف است در ہمہ اجزای قالب
 موجود است با ہمہ ذرات قالب و زردگی ہمہ بدست و با این ہمہ از چہرے کہ
 در باطن قالب است از خون و جزآن پیچ خلل و نقصانے در طہارت و پاکیزگی روح
 نہ متکلم معیت ذات واحد حقیقی با ہمہ ذرات نامشایع فہم نہ توانست کہ بے تقدیر
 تجسس و تعقیب و حلول و راکنہ لاجرم تاویل کردانتی۔ یعنی قولہ تعالیٰ و هو معکم
 اینما کنتہ۔ ظاہر معنی اسکی یہ ہے کہ خداے تعالیٰ ہمہا کے ساتھ ہے
 جس جگہ تم ہوں۔ ایک چیز کا دوسرے جگہ کے ساتھ ہونیکو معیت کہتے ہیں
 اور یہ ساتھ ہونا مجازی ہے یا حقیقی یعنی ذاتی اور علما و ظاہر کا یہ مذہب ہے
 کہ یہ ہونا یعنی معیت اللہ تعالیٰ کی مجازی ہے حقیقی نہیں ہے اور کہتے ہیں کہ
 حق تعالیٰ تمام ذراعت الم کے ساتھ ہے مگر ذات سے نہیں بلکہ علم سے اور

ذرات پر قادر ہے اور عام متکلمون کا یہی مذہب ہے لیکن صوفیان اس معنی پر
 علمائے ظاہر کے قناعت نکر کے معنی حقیقی کے طالب ہیں اور انکا یہ مذہب ہے
 کہ معیت حق بجانہ تعالیٰ کی حقیقی یعنی وہ ذات سے تمام چیزوں کے ساتھ ہے
 حقیقتاً نہ مجازاً البتہ اسکی یہ معیت ایک جسم کا دوسرے جسم کے ساتھ ہونے
 مانند نہیں ہے کیونکہ وہ جسم نہیں ہے اور نہ اسکی معیت مثل جو اہرات کی
 معیت کے ہے جو اجسام کے ساتھ ہو کیونکہ وہ جوہر نہیں ہے اور نہ یہ معیت
 ایسی ہے جیسے کہ عرض کی معیت جوہر کے ساتھ ہے کیونکہ وہ عرض نہیں ہے
 پس جو معیت کہ متکلمون کو معلوم ہے اور وہ سمجھتے ہوئے ہیں یہی تین قسم کی معیت
 ہے لیکن صوفیان جو تھی قسم کی ایسی معیت کہتے ہیں جو ان تینوں قسم معیت کے سوا
 ہے جسکو متکلمون نے سمجھا ہے اور کہتے ہیں جیسے کہ روح کی معیت جسم کے
 ساتھ ہے حق بجانہ تعالیٰ بھی تمام عالم کے ساتھ ہے کیونکہ روح تبدیل کرنے
 اندر ہے اور نہ بدن کے باہر اور نہ بدن سے لگا ہوا ہے اور نہ جدا و علحدہ ہے
 بلکہ روح دوسرے عالم سے ہے اور قالب کا دوسرا عالم ہے لہذا روح دخول
 و خروج اور اتصال و انفصال وغیرہ لوازم جسمی سے کچھ نسبت نہیں رکھتا باوجود
 کوئی ذرہ قالب کے وزن سے ابا نہیں ہے جو روح اس کے ساتھ بالذات ہو
 اور حق بجانہ تعالیٰ کی معیت بھی تمام فضاء عالم کے ساتھ اسی طرح کی ہے
 منہ فیہ فقد عسی وہ یعنی جس نے اپنے نفس کو جانا دے اپنے
 رب کو پہچانا اسی سر کے طے اشارہ ہے بیان یہ سوال ان پر وارد ہوتا ہے
 کہ اس صورت میں لازم آتا ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ اپنی ذات سے تمام ناپاک ملکوتیں

بھی ہوا اور یہ ناجائز اور بری بات ہے اسکا جواب وہ یہ دیتے ہیں کہ جلد اہل اسلام
کا اس پر اتقان ہے کہ اقسام کی نجاستوں اور جلد جی چیزوں کو اللہ تعالیٰ نے
پیدا کیا ہے اور نگاہ رکھتا ہے کیونکہ بغیر اسکی حفاظت کے کسی چیز کا باقی رہنا محال ہو
اور اس سے کوئی محیب و نقصان لازم نہیں آتا ہے تو اس معیت سے بھی کچھ
عیب لازم نہیں آتا اس واسطے کہ معلوم ہے کہ فعل بغیر فاعل کے اور صفت بغیر
موصوف کے نہیں ہوتا اور پھر کہتے ہیں کہ روح اپنے تمام اجزائے قالب میں
تصرف کرتی ہے اور تمام اجزائے بدن میں موجود رہے اور اسی سے تمام بدن
کی زندگی ہے باوصف اسکے اور تمام چیزوں سے جو بدن کے اندر ہیں خون
وغیرہ سے کی طرح کا نقصان اور خلل روح کی طہارت و پاکی میں نہیں آتا چونکہ
مشکلم اس واقعہ حقیقی کی ذاتی معیت کو جو تمام خدات نامناہی کے ساتھ ہے بغیر
اعلاہ تجریمی و تقییم اور حلول اکمنہ کے سمجھ نہ سکا لہذا ناویل کرنا پڑا انتہی۔

(۱۶) اور کہا ہے مولانا روم رحمۃ اللہ علیہ نے متوفی شریف میں۔ —
قرب بیچون است جانت رائے تو قرب حق را چون بدانی لے عمو
قربے بست و نہ بالا رفتن است قرب حق از قید ہستی رستن است
یعنی جب تیری روح کا قرب بیچون ہے تو لے اندھے حق سجانہ کھالے کے
قرب کو تو کیونکہ جانیکا اس قرب میں نہ نیچے آتا ہے اور نہ اوپر چڑھتا ہے
بلکہ اپنی قید ہستی کے چھوٹنے سے قرب حق کا حاصل ہوتا ہے اور پھر مولانا نے
یہ فرمایا ہے کہ ہ انصالی بے کیف بے قیاس بدست رب الناس را
باجان ناس یعنی قرب حق سجانہ کھالے کی بلا کیف ہے جو قیاس میں نہیں آتی

گویا یہ مضمون آپ کو سید و سخن آقرب الیہ منجیل الورد کا ہے یعنی حق سبحانہ
 تعالیٰ ہر گرجان انسان سے قریب تر ہے پس اس قریب کے مبالغہ سے
 اتصال کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا مولانا روم نے اس قربت الہی سے اس
 قیاسی قربت اتصالی کی نفی کی ہے جس میں تکلیف وغیرہ لوازم بھی پائے جاتے
 ہیں۔

(۱۷) اور حقایق سلیمی میں کہا ہے کہ ذات سے ازل است باتصال ہر متصلہ
 انفصال ہر منفصل یعنی ذات اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے ساتھ اتصال ہر متصل
 چیز کے اور ساتھ انفصال ہر منفصل چیز کے یعنی ہر متصل اور منفصل چیزوں کے
 ساتھ اسکی ازلی قربت بلا اتصال اور بغیر انفصال کے ہے۔
 (۱۸) اور کہا ہے مولانا جامی قدس سرہ السامی نے لواج میں کہ حق سبحانہ تعالیٰ
 ہمہ جا حاضر است و در ہمہ حال بظاہر و باطن ناظر یعنی اللہ تعالیٰ ہر جگہ حاضر
 اور ظاہر و باطن کے تمامی حالات کا ناظر ہے۔

(۱۹) قاضی تنہار اللہ پانی پتی نے مالا بد نہ میں کہا ہے کہ او تعالیٰ محیط اشیا
 است با حاطہ ذاتی یعنی وہ تعالیٰ محیط اشیا ہے احاطہ ذاتی کے ساتھ
 (۲۰) عقاید حسینی میں مولانا محمد حسین نے کہا ہے کہ او تعالیٰ زمانی نیست یعنی
 چنانکہ او تعالیٰ مکانی نیست و نمی توان گفت کہ او در زمان است بلکہ او تعالیٰ
 با زمان است چنانکہ با مکان و با ہر شے است انتہائی یعنی وہ تعالیٰ مکانی اور
 زمانی نہیں ہے یعنی جیسا کہ وہ مکان والا نہیں ہے ایسا ہی زمانی بھی نہیں
 ہے بلکہ اللہ زمان کے ساتھ ہے بطرح وہ مکان اور ہر چیز کے ساتھ

ہے انتہا۔

(۲۱) وقال البيضاوي بخبر يقرب الذات لقرب العلم لانه موجبة ينفى بها

نے کہا ہے کہ مراد لینا قرب ذات سے قرب علم کا مجازاً اس واسطے ہے کہ وہ

ذات موجب ہے صفات کی فقط جس سے ثابت ہوا کہ قرب علمی کا مجازاً

مراد لینا خلاف حقیقت نہیں ہے کیونکہ انفکاک علم کا ذات سے محال و باطل ہے۔

(۲۲) واخرج ابن المنذر عن جوير قال سألت الفصحاء عن قوله تعالى و

نحن اقرب اليه من جبل الوريد قال ليس شي اقرب اني ابن آدم مني جبل الوريد

والله اقرب منه یعنی اخراج کیا ابن منذر نے جویر سے کہا سوال کیا میں نے

صحا کے قولہ تعالیٰ ونحن اقرب من جبل الوريد سے کہا صحا کے نہیں ہے

کوئی شے انسان کے نزدیک تر رگ گردن سے اور اللہ تعالیٰ زیادہ قریب

ہے انسان کے رگ گردن سے فقط اس سے حق بجا نہ تعالیٰ کی ذاتی قربت

بندوں کے ساتھ حاصل ہوئی اور محض معیت علمی کی فید باطل ٹھہری۔

(۲۳) حديث أنكر لا تدعون أصم ولا غابياً أنكر تدعون سمياً قريماً وهو

معكم کے لفظ قریماً کی معنی میں کٹا ابن حجر عسقلانی نے شرح بخاری میں و ليس المراد اقرب

المسافة لانه منته عن المحلول یعنی نہیں ہے مراد قرب مسافت سے کیونکہ وہ

باک ہے طول سے۔

(۲۴) وقال البيهقي في كتاب الاسماء والصفات نقلاً عن الحلبي معناه لا مسافة

بین العبد و بینہ یعنی نہایت ہی کتاب اسماء و صفات میں حلبي سے نقل کر کے

کہا ہے کہ قرب کی معنی میں نہیں ہے مسافت درمیان بندہ اور درمیان خدا

کے پس اس صورت میں ذات خدا کی نسبت بغیر ذات انصالی یا انصالی کا ثبوت
یا ذات خدا کی قربت میں فاصلہ و مسافت نہ کہانی کو ثابت کرنا باطل ٹھہرا۔

(۲۵) وفي قوله تعالى ان الله على كل شئ شهيد قال البيهقي نقل عن علي بن
في معنى الشهيد انه المطلع على ما لا يعلم الخ لوقون الالباء الشهود وهو المحضو
و معنى ذلك انه وان كان يوصف بالمحضر الذي هو المحضو والمقارن
في المكان انهم يعنيون كما سبقي في حليمي سے نقل کر کے الشہید کی معنی میں
وہ جانتا ہے جو نہیں جانتے اسکی مخلوقات اور وہ جانتا ہے بالشہود حال یہ
کہ وہ حاضر ہے اور معنی اسکی یہ ہے اگرچہ نہیں بیان کیا جاتا ساتھ ایسے
حضور کی جو وہ حضور کی مکانی جو مجاورہ اور مقارنتہ کے معنی میں ہو۔
(۲۶) قال امام طحاوی وهو جل وعلا مستغن عن العرش وماد وانه محيط
بكل شئ وفوقه وقد اجمع عن الاحاطة به خلقه الخ۔

یعنی حق جل و علا مستغنی ہے عرش سے اور ماسوا اسکے سے اور احاطہ کئے
ہوئے ہے ہر شے کو اور اسکے فوق اسکے کو اور تحقیق عاجز ہیں احاطہ کرنے
سے اسکے خلق اسکی انتہی بیان امام طحاوی نے تمام شیاور اسکے فوق
یعنی عرش وغیرہ کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت ذاتی کو ثابت کیا ہے
کیونکہ یہاں علم کی قید کا کوئی ذکر نہیں کیا بلکہ مطلق احاطت حق کا ذکر کرنا دلالت
کرتا ہے عموم احاطت ذاتی پر فوق و تحت عرش کے بلا تفاوت۔

(۲۷) چنانچہ ثعلبی نے اپنی تفسیر میں کہا ہے کہ وهو العلیٰ الرافع فوق کل
خلقہ لا بالسافة والمكان والجهة یعنی وہ بلند مرتبہ والا ہے تمام خلق پر اپنے

اور اس رفعت اور فوقیت ذاتی میں اس کے چہت و مسافت مکانی نہیں ہے
(۲۸) چنانچہ قرطبی نے اللہ تعالیٰ کی رویت میں کہا ہے کہ اس رویت میں
چہت مکانی نہ ہو گی کیونکہ خدا اور بندہ کے درمیان مسافت نہیں ہے یہ اصل
کلام سابق گذر چکا۔

(۲۹) اور اس طرح کہا ہے ابن فورکنے کہ اللہ تعالیٰ کی صفت فوقیت میں
مسافت مکانی محال ہے۔

(۳۰) اور کہا ہے ملا علی قاری نے کہ وہ ہر شے پر فوق ہے مگر نہیں زیادہ
کرتی یہ فوقیت روری کو فقط پس جبکہ اسکی ذاتی رفعت اور فوقیت ذاتی ہر شے
پر ثابت ہونے کے ساتھ ہی اس فوقیت ذاتی سے قید چہت و مسافت مکانی کی
نفی کرنا ہی مستلزم ثبوت قرینت و احالت ذاتی ہے۔

(۳۱) قال امام الرانری فی تفسیرہ وهو معکوا یمکننا کنتہ المسئلة الا ولی العلم
انه قد ثبت ان کل ما عدا الواجب الحق فهو ممکن وکل ممکن فوجودہ من التوا
عاذن وصول الماهیة الممکنۃ الی وجودها بواسطة افادة الواجب الحق ذلك
الوجود لتلك الماهیة فالحق سبحانه هو المتوسط بین كل ماهیة و بین وجودها
فهو الی کل ما عدا اقرب من وجوده لتلك الماهیة ومن هذا السر قال
المحققون ما رايت شيئا الا ورايت الله قبله وقال المتوسلون ما رايت شيئا
الا ورايت الله معه وقال الظاهريون ما رايت شيئا الا ورايت الله بعاده
واعلم ان هذا الدقائيق التي اظهرناه في هذه المواضع لها درجتان احداهما
ان يصل الانسان اليها بمقتضى الفكرة والمروية والتأمل والتدبر والاخر

الثانیہ ان متفق لنفس الانسان قوت ذوقیہ وحالہ وجدانیہ لا یمكن التصدیق علیہا
 وتكون نسبة الادراك مع الذوق الى الادراك لامع الذوق كنسبة من یأكل
 السكر الى من یصف حلاوته بلسانہ المسئلة الثانی - قال المتكلمون هذه
 المعیة اما بالعلم واما بالحفظ والحراسة وعلی التعلیمین فقد انعقدوا علی
 علانہ بمعانہ لیس معناه بالمكان والمجهة والخیر انھی - یعنی کہا امام رازی
 نے اپنے تفسیر میں دھوم مچا دی کہ مسئلہ اول - یہ ثابت ہو چکا ہے
 کہ جو شے واجب حق کے سوا ہے وہ ممکن ہے اور وجود ہر ممکن کا واجب الوجود
 سے ہے پس اس وقت ماہیت ممکنہ کا وصول اپنے وجود کے طرف بواسطہ افادہ
 واجب الوجود کے ہے واسطے وجود اس ماہیت کے پس حق سبحانہ تعالیٰ ہی
 متوسط ہے درمیان ماہیت اور درمیان وجود ماہیت کے پس واجب الوجود
 ہر ماہیت سے نزدیک ہے وجود سے اس ماہیت کے اور یہی سر ہے جو معتقین
 نے کہا ہے کہ نہیں نظر آتی مجھ کوئی چیز مگر دیکھتا ہوں میں اللہ کو پہلے اس
 چیز کے اور کیا سچ کے لوگوں نے کہ نہیں نظر آتی مجھ کو کوئی شے مگر دیکھتا ہوں میں
 اللہ کو اسکے ساتھ اور کہا ظاہر والوں نے نہیں دیکھتا میں کسی چیز کو مگر دیکھتا
 ہوں اللہ کو بعد اس چیز کے یعنی ان دقایق کو معلوم کر جو اس مقام پر ظاہر
 کرتے ہیں جبکہ دو درجہ ہیں درجہ اول وہ ہے کہ انسان کی رسائی اس
 درجہ پر اسکی فکر و ریتہ و تامل و تدبیر کے موافق ہوتی ہے - دوسرا درجہ
 قوت ذوقیہ و حالت وجدانیہ کا ہے یہاں ساحل ہے جو نفس انسان کے
 ساتھ باہم ہو جاتا ہے جہاں اظہار ممکن نہیں یہذا لہ وہ ہے جس نے اسکی پامانہ

مجرد ذائقہ سے یہ نسبت حاصل نہیں ہوتی بلکہ اس کو پانے سے ہوتی ہے جس طرح کہ کنگر کا
 ذائقہ جس نے کہا یا اس کی زبان موصوف بجلالت ہوتی ہے یہ ایک ایسی صلاحیت ہے
 جس کا اظہار نہیں ہو سکتا۔ مسئلہ ثانی کہا ہے متکلمین نے اس معیت کو بالعلم
 بالخطایا بحر است کہا ہے ان دونوں باتوں پر منعقد ہوا ہے اجماع اوپر اس بات کے
 کہ حق سبحانہ تعالیٰ نہیں ہے ہمارے ساتھ (خواہ وہ بالذات ہو خواہ بالعلم) ساتھ
 مکان وجہت و غیر کے الخ امام رازی کے اس قول سے کئے اسو زنا ہے اول
 حق سبحانہ تعالیٰ کی قرب ذاتی ہر شے کے ساتھ ہے کیونکہ انہوں نے وہو معکم
 ایما بکنتم میں سرعہ معیت کی تفسیر اس طرح کی ہے کہ فالحق سبحانہ هو المتوسط
 بین کل ماہیة و بین وجود ما هو الی کل ماہیة اقرب من وجود تلك الما
 جس سے صراحتاً وجود حق کی اقریب ممکن کے ساتھ ثابت ہوتی ہے اور اقریب جو
 واجب کی عین اقریب ذات واجب ہے جس طرح صفی الدین احنفی البخاری نے کہا ہے
 کہ لجمع اهل القبلة ان اثبات الذات للباری سبحانہ اندا هو اثبات الوجود دیشہ
 باری تعالیٰ کے لئے ذات ثابت کرنا وہ عین اثبات وجود ہے یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کے
 نسبت ذات اور وجود کا مفہوم واحد ہے ثانیاً یہ کہ اس عموم معیت ذاتی کا تحقق
 محققین کا یہ ہے ثالثاً معیت علی کی تعبیر متکلمین کا مذہب ہے رابعاً یہ کہ معیت ذاتی و معیت
 علی ان دونوں باتوں پر اجماع منعقد ہے اس بات پر کہ معیت ذاتی یا علی مکانی جوتی
 نہیں ہے جبکہ یہ معیت بالجمہت نہیں ہے تو بہر ثبوت جہت فوقیت انفصالی کا
 باطل ہے یہاں کوئی یثبتہ نہ کرے کہ امام رازی کی غرض تفسیرین سے ذاتی و علی نہیں ہے
 بلکہ علما اور خطا ہے تو ظاہر ہے کہ اس تفسیر میں خود او کا پہلا کلام خلاف اجماع

ہو جاتا ہے کیونکہ انہوں نے کہا ہے کشفو الھیکل ماہیۃ اقربا من وجود ذلک
 الماہیۃ یعنی وہ نزدیک ہے ہر موجود کے وجود سے اور اس موجود کے یہاں جو
 کی غیر ذات سے کی ہے نکتہ علم سے کیونکہ اگر حق سبحانہ قائلے کی قربت وجودی
 سے قربت علمی مراد ہوتی تو وہاں ایت شیعۃ الاورایت اللہ قبلہ کا قول محقق
 نفرمانے کیونکہ ذات قابل سے رویت سے نکتہ علم اور نیز وہاں ایت شیعۃ الاورایت اللہ
 معہ اہل علم کا قول نفرمانے کیونکہ اہل ظاہر بقول مولوی صاحب کے تو اہل اہل
 میں جب کا قول یہ ہے کہ وہاں ایت شیعۃ الاورایت اللہ بعد غرض یہ ہر قسم
 قربت ذاتی کے میں ہر ایک فیق کا اتفاق ہے اور دوسرا فریق متکلمین کا
 ہے جو قربت علمی یا حتمی کا قابل ہے۔ الحاصل اس تمام اپنے بیان کو دو
 مسئلوں میں تقسیم کیا مسئلہ اولیٰ میں معیت ذاتی کو بیان کیا اور مسئلہ ثانی میں معیت
 علمی کا ذکر فرمایا کہ ان دونوں مسئلوں پر اجماع منعقد ہوا ہے یعنی تقدیر اول
 معیت ذاتی مذہب متحققین ہے اور تقدیر ثانی معیت علمی مذہب متکلمین ہے
 اور اس۔

۴۲۲ قال ابن جوزی فی تفسیرہ وروی ابو سلمۃ عن ابن عباس اس ثودنا قال
 ربہ فنادی وھذا اختیار مقاتل قال دنی الرب محمد صلی اللہ علیہ والہ
 وسلم علیہ اسری بہ فکان منہ فاب فوسین ادا دنی وقد کشفتم
 ھذا الوجه فکتاب المعنی وبنیت انہ لیس کما یخبطہ بالبال من قرب
 الاجسام و قطع المسافۃ لان ذلک یختص بالاجسام والله منزه عن ذلک
 یعنی اور کہا ابن جوزی نے اپنی تفسیر میں اور روایت کیا ہے ابو سلمہ نے ابن

عہاس سے غم دہنی کی معنی میں کہا قریب ہوا اپنے رب کے زیادہ تر قریب سے اور اس
 معنی کو اختیار کیا ہے مقابل نے اور کہا نزدیک ہوا رب محمد صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم
 سے مراج کی رات میں اوس سے اشارہ ہے قاب قوسین اودانی میں اور
 کہو لکریان کر دیا ہے میں نے جو اس کی کتاب معنی میں اور صاف طور پر بیان کیا
 ہے میں نے۔ وہ قرب نہیں ہے جیسا کہ خطرہ ہوتا ہے دل میں قریب اجسام
 کی جو قطع مسافت سے ہوتا ہے کیونکہ یہ قریب مخصوص ہے اجسام کے ساتھ
 اور اللہ تعالیٰ پاک ہے قریب اجسام سے انتہی۔

درم وقال القسطلانی فی مواہب اللدنیہ وقرن سبحانہ ونعالی التبیح
 عکذا الاسطرء لینفی عن قلب صاحب الوہوم من یحکم علیہ خیالہ من اهل
 التشبیہ والتجسیم ما یتخیلہ فی حق الحق سبحانہ من الجهة والحد والمکان ولذا
 قال لمریہ من اياتنا یغض ما رآی فی تلك اللیلة من عجایب الایات کأنہ
 سبحانہ ونعالی یقول ما اسریت بہ الا الترویتہ الایات لا الی فانی لا یحد فی
 مکان ونسبہ الا ممکنہ الی نسبہ واحدا فکیف اسریت بہ وانا عندہ و
 انا معہ ایما کان انھی کہا قسطلانی نے مواہب لدنیہ میں اور نزدیک کیا سبحانہ
 تعالیٰ نے اس سرے کے ساتھ نتیجہ کرنا کہ نافی ہو جاوے صاحب دہم
 کے دل سے اور اوس سے جو حکم کرتا ہے اوس پر خیال اہل تشبیہ و تجسیم کا
 وہ یہ ہے کہ جو خیال کرتے ہیں حق سبحانہ تعالیٰ کے حق میں
 جہت اور حد اور مکان کا اور اس واسطے فرمایا کہ لمریہ من اياتنا یعنی جو کچھ کہہ لیا
 اوس رات میں عجایب آیات کو گو با کہ سبحانہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ نہیں سیر کر لئی تجھ کو

ہم نے اس چیز کی گرواسطے رویت آیا ہے کہ نہ واسطے رویت میری کے
 اس واسطے کہ میں نہیں محدود ہوں مکان میں اور نسبت سب مکانات کی طرف
 میرے ایک ہی نسبت ہے پس کس طرح سیر کرایا جاوے اور کس کو حالانکہ میں نزدیک
 اور کے ہوں اور میں ساتھ اور کے ہوں چنان کہ میں ہوا ہستی۔ پس ان دونوں
 قول سے ثابت ہوا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت ذاتی اپنے تمام مخلوق کے
 ساتھ بہ نسبت مساوی واقع ہے اور اس قربت ذاتی میں فصل و مسافت و
 جہت مکانی نہیں ہے بلکہ فصل و جہت و مسافت کا ثبوت اس ذات مطلق
 کے لئے عقیدہ مجسمہ و مشبہ کا ہے قالہم اللہ تعالیٰ بحمد روزیہ ان لئے تفسیر
 عر ایں الی ان میں فکان قاب قوسین او ادنیٰ کی تفسیر یوں کی ہے کہ ظن
 انہ وصل اول فصل هنا ولا وصل ولا قرب ولا بعدا فان ساحتہ
 الکبریا عن منزہة عن ہذا العلافین لہ الحق ان بینہ و بین الحق
 قوسین قوس اول اذل و قوس اول ابد و من یصل الی من بعد منہ من الاول
 الی الابد ای الحد ث بعد منی بعد الاول و الابد ذللا قد رافی الاول
 و الابد و کیف یصل الی من تنزیہہ بعد الاول و الابد من ذاتہ و
 صفاتہ فاذا کان کذا الک استحالی قرب الحد ث من ذاتہ و صفاتہ من حیث
 المسافة اتقی۔ یعنی گمان کیا گیا کہ وہ ملا ایسا لانا کہ نہیں ہے جدائی و مان اور
 نہ وصل ہے اور نہ قرب اور نہ بعد ہے اور میں کیونکہ سید این بزرگی کا
 پاک ہے ان علتوں سے پس ظاہر ہوئی واسطے اور کے یہ بات کہ در میان
 اور کے اور در میان حق کے دو قوس ہیں ایک قوس ازل اور دوسری قوس

اور جس نے ملا مجھ سے دور ہوا اوس سے ازل سے اب تک کوئی مخلوق دور ہے
مجھ سے موافق ازل وابد کے جب اندازہ نہیں ہے ازل وابد میں اور کیونکر
پہنچے گا مجھ تک باوجود اپنے تنزیہ کے جو دور کیا اوسکو ازل وابد سے ذات و
صفات سے اوس کے پس جب سے ایسا تو محال ہے قرب مخلوق کا ذات و صفات
سے اوس کے ازل وے مسافت کے۔

۶۔ وقال الواسطی من توهم انه بنفسه دنی جعل فوسا فة انما الدلی انہ
کلما قریبہ من نفسه بعدا من المعرفۃ اذ لا ذلولی ولا بعدا فکلما دنا بنفسه من
الحق ندلی بعدا فانقلب فی الحقیقة خاسا وهو حسیرا دلا سبیل الی مطالعة
الحقیقة واما الاخبار عن الفضل انه اخذ من آیة واشعده ایاة حکان
فی الحقیقة ذات نفسه مشاهدا ذاته انقلی یعنی واسطی نے کہا کہ جس نے گمان کیا
کہ بالضرورہ اپنی ذات سے نزدیک ہوا تو ثابت کیا اوس نے مسافت کو
کیونکہ نزدیک اوسکی بعد ہے اوسکو اوسکی معرفت سے نزدیک ہے حق سے اور نہ
دوری ہے جب نزدیک ہوا اپنی ذات سے طرف حق کے دور ہو ہی بعد پس
وہ لوٹ گئی حقیقت خاسر ہو کر کیونکہ راستہ نہ رہا شاہدہ حق کو۔ اخبار بطریق ہی بات
پر فضیلت و گواہی دی ہے حالانکہ وہ اپنی ذات کا آپ ہی شاہد ہے۔

۷۔ اور شیخ علامہ علی الہیامی نے اپنی تفسیر تبصیر الرحمان میں لحن اقرب الیہ
منکر کی تفسیر میں کہا ہے کہ لا بالمكان ولا بالزمان وبالرتبة بل بالذات من غیر
اختلاط ولا حلول والاخذ یعنی نہیں ہے قرب اللہ تعالیٰ کی بلحاظ مکان
اور زمان ورتبہ کے بلکہ بالذات ہے بغیر خلط و حلول و اتحاد کے۔

(۳۸) کہا شیخ الاسلام ابن البان نے فی قوله تعالى وعن اقرب اليه منكهم ولكن لا يمتصرون کی تفسیر میں ان فی هذه الآية دليل على اقرب اليه تعالى من جلاله قرباً حقيقياً كما يليق بجلاله تعالى عن المكان الخ یعنی یہ آیت دلیل ہے زیادہ قریب ہونے پر اللہ تعالیٰ کے اپنے بندہ سے بقرب حقیقی یعنی ذاتی جبکہ لایق ہے اسکی ذات کو بسبب عالی ہونے اور اس کے مکان سے فقط بہان آید کہ یہ سخن اقرب الیہ کی تفسیر قریب ذاتی کے ساتھ نہایت صراحت کے ساتھ لگی گئی ہے۔

(۳۹) اور رسالہ نور وحدت میں خواجہ باقی باللہ رحمۃ اللہ علیہ جو مرشد ہیں حضرت مجدد الف ثانی کے فرماتے ہیں کہ چون حقیقت این چنین است و انتی معلوم نوشد کہ قرب و بعد مسافت ہمہ از توہم است کئے دوری بود تا نزدیکی حاصل شود کے جدائی داشت تا پیوستگی پیدا کند فقط یعنی جب حقیقت حال طرح نوتے جان لیا تو تجھ کو معلوم ہو کہ قرب و بعد و مسافت کا تیری ہی وہم سے ہے دوری کب تہی جو نزدیک حاصل ہوگی اور کب جدائی تہی جو ملاپ پیدا کرے گی فقط پس اس ارشاد سے ایسی دوامی قربت حقیقی ثابت ہوتی ہے جو بمقابلہ بعد و مسافت کے نہیں ہے اور پہر فرماتے ہیں کہ ہر گاہ حقیقت معاملہ چنین باشد اول مراقبہ مطلق ضروری است تا مسافت نہاخذ فقط یعنی جبکہ حقیقت معاملہ کی یہ ہے اول تجھ کو مراقبہ مطلق کا ضروری ہے تا مسافت نہ رہے فقط بیان نفی مسافت ذاتی ہی وجہ ثبوت قرب ذاتی کا ہے اور پہر فرماتے ہیں کہ وہم کل مع عدمیت ذاتی و صفاتی و فعلی متحقق است بے مشبہ یعنی اور بھی کلمہ

مع کا ہے کیونکہ معیت ذاتی اور صفاتی اور فعلی متحقق ہے بے شبہ فقط اس قول سے تو بغیر از کسی شک و شبہ کے معیت ذاتی متحقق ہوئی۔

(۴۰) اور مجدد الف ثانی علیہ السلام کے مکتوب دہم میں آئیہ کہ رمیہ و اذا امثلك عبادی یعنی فانی خرب کی تعمیر اس طرح فرماتے ہیں کہ قرب حضرت حق سبحانہ تعالیٰ ہر چند بیچون و بیچگونہ است اما وہم را اینجا گنجایش جو لا نگاہ است افرسیت اوقتا کہ از حیطہ وہم خارج و از دایرہ خیال بیرون لہذا قسیر دان بسیار و استبریت دان اقل فکیر نہایت شرب تا حصول اتحاد است بر چند اتحاد ہم بحد دہم است و افرسیت از گذشت اتحاد است در جانب قرب اگرچہ عقل از خود نزدیک تر سے را غیر از بعید تصور کنند این از کوتہ نظر عقلی است کہ بدو بر مبنی عادہ کردہ است و از خود نزدیک تر می را در نیامدہ جلد اول کے مکتوب ۲۵۸ میں فرماتے ہیں کہ ہر چند افرسیت او تعالیٰ ہا از ما بنص قطعی ثابت شدہ است اما چہ توان کرد کہ او تعالیٰ از عقل و افہام ما و از علوم و ادراکات ما و از الہاء است با انکہ دایم کہ این درایت در جانب قریب است نہ در جانب بعید کہ او سبحانہ از ہر نزدیکتری نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت اورا سبحانہ نزدیک تر می یا ہم از صفاتیکہ ما افعال و آثار آن صفات ہم این معرفت و راسے طور نظر عقل است زیرا کہ عقل از خود نزدیک تر یا نتواند تصور نمودن شایکہ توضیح این بحث نماید ہر چند بتبع نمودہ آمد پیدا شدہ شند این معرفت نفس قطعی است و کشف صحیح شیان طریقت از توحید و اتحاد سخن گفتہ اند و از قرب و معیت بیان فرمودہ اند اما از افرسیت او تعالیٰ سکوت وریدہ اند و بیان خافی مدان باب

اقرمودہ عجایب کا روبا راست اقرسیت اور سبب البعدیت مآکثہ است هذا
 ان لا یبلغ النکابنا جلد فافهم فان کلامنا اشارات ونباتات الخ یعنی ہر چند کہ اللہ تعالیٰ
 کا ہم سے زیادہ قریب نہ ہمارے سے ہوا ماضی قطعی سے ثابت ہے لیکن کیا کریں کہ وہ
 کمالے ہمارے عقول اور ہمارے فہم اور ہمارے علموں اور اور کون سے باہر
 باوجود اس کے جانتے ہیں ہم کہ یہ وراثت قریب کے طریقیے بعد کے جانب نہیں کہونکہ
 وہ سبب ہر ایک نزدیکی سے نزدیک تر ہے یہاں تک کہ ذات احدیت کو دس جہان کا زیادہ
 نزدیک پاتے ہیں اور صفات سے خشک ہم افعال اور آثار ہیں دینے ہماری ذات سے بھی
 اس کی ذات ہم سے زیادہ قریب ہے، یہ معرفت و رائے طور عقل ہے کیونکہ عقل اس چیز کو
 جو اپنے سے نزدیک تر ہے اس کو نہیں سمجھ سکتی اور ایسی مثال جو اس بحث کی توضیح کے
 ہر حنیہ تلاش کی گئی نہیں ملی سند اس معرفت کی اقرسیت حق سبحانہ کی ماضی قطعی و حق
 اقرب الیہ من جبل الوردیا اور کشف صحیح ہے (کیونکہ یہ معرفت و رائے طور عقل ہے)
 شاخ طریقت توحید و اتحاد میں گھٹا گوئے ہیں اور قریب بعیت کو بیان کے ہیں لیکن
 اقرسیت کے اس تقاضے کے کوئے ہیں اور بیان شافی اس باہمیں نہیں کئے ہیں
 عجیب کا روبا ہے کہ اقرسیت اس سبب سبب البعدیت یعنی دوری کا سبب
 ہوئی ہے (جسکی وجہ بیان ہو چکی ہے کہ جو چیز اپنے سے بھی زیادہ قریب ہوتی
 ہے عقل اس کو پا نہیں سکتی لہذا اس نسبت اقرسیت کا جہل ہی سبب البعدیت
 ہے اور یہاں تک پہنچ جاوے کہ اب اپنی مدت کو پس سمجھ کہ ہمارے اس
 کلام میں اشارتیں اور ثابتن ہیں جلد سیوم کے مکتوب
 (۸۹) میں منرا نے ہیں کہ مختار این خبر است

در این مسئلہ مناسب شان تقدیس و تفرید است عبارت ہر از دست زبان معنی کہ
 علماء و ظاہر بران اقتصاد نمایند و گویند صدور خلق ہر از دست این خود صادق
 است مع ذلک اینجا علاقہ دیگر سوم است کہ علماء بران مہندگشتہ اند و صوفیہ
 بدیافت آن مہندگشتہ و آن ارتباط اصالت و ظہریت است اگرچہ ممکن است
 ناشی از وجود واجب است تعالیٰ و ہر تلو از وجود او است سبحان الخ یعنی اس
 حقیر کا اختیار کیا ہوا اسر اس مسئلہ میں موافق شان تقدیس و تفرید الہی کے
 عبارت ہر از دست کی ہے یعنی سب او ہی سے ہے اسکی یہ معنی نہیں
 جسکا فقید علماء ظاہر نے کیا ہے اور وہ یہ کہ کثرت میں کہ پیدائش تمام کی اوسکی
 صادر ہوئی ہے یہ صحیح ہے مگر سوائے اسکے یہاں ایک دوسرا تعلق بھی ہے
 جس پر علماء نے راہ پائی اور صوفیہ نے اوسکو پایا ہے اور وہ اصالت کا
 ارتباط ظہریت کے ساتھ ہے یعنی وجود ممکن کا ظہور وجود واجب سے ہے اور
 ہر تلو ہے اوسی وجود سبحانہ کا الخ یہاں حق و خلق کے فی مابین جس تعلق و ارتباط
 کو امام ربانی نے ثابت کیا ہے وہی تعلق و ارتباط وجودی عبارت ہے نسبت
 معیت ذاتی سے۔

داسم چنانچہ مولوی اسماعیل صاحب ہمدانی کا طریقہ مجددیہ ہے اپنی کتاب صراطِ مستقیم
 کے فصل چارم میں حل اصطلاحات طریقہ مجددیہ کے نسبت دہانے ہیں
 کہ وایرہ سوم ولایت کبریٰ است و این ولایت متضمن ہے وایرہ ویکفوس
 و وایرہ اول مراقبہ معیت ذات پاک او سبحانہ کند و باین طور شروع نماید کہ ذلت
 پاک اور لبا وجود ہے چونی و بچگونگی و تقدس از مکان و جہت نزدیک و بمرآہ خواہ

دائرہ خود را از وسع دور و غایب پندارد الخ یعنی تیسرا دایرہ ولایت کبے
کلبے اور ہمہ ولایت متضمن ہے بین دایروں اور ایک قوس پر پہلے دایرہ بین
مراقبہ جن سبحانہ نقالے کی ذاتی معیت کا کرے اور اس طور سے شروع کرے
کہ ذات پاک اوسکی باوجود بیے جوئی اور بے جگہوگی اور مکان و جہت سے
منزہ رہنے کے اپنے نزدیک اور اپنے ساتھ جانے اور اپنی ذات کو اوس ذات
پاک سے دور و غایب نہ سمجھے الخ یہاں مشہد علیہ الرحمۃ نے نہ صرف معیت
ذاتی جن سبحانہ نقالے کو بیان کیا بلکہ فاصلہ اور غیبت کی نفی کی ہے اور نیز اس
سے یہ امر بھی ثابت ہوا کہ ولایت کبرے کا حصول بغیر از کشف معیت ذاتی
کے محال ہے لہذا مراقبہ معیت ذاتی - ولایت کبے کا پہلا دینہ ہے جسکے
بغیر مقام ولایت تک سالی ممکن نہیں القصہ اس مراقبہ معیت و قربت ذاتی کے
نسبت صراط مستقیم میں نہایت پاکیزہ طول تقریر کی ہے اور کئے نکات اسکے
بیان کیے ہیں جسکا سچی جاہے و بیان دیکھئے۔

ترجمہ معمولات مظہریہ میں کیفیت مراقبہ کے نسبت امام ربانی کے فرمودہ معصوم
رح کا ایک مکتوب مرقوم ہے جس میں بعد بیان احوال لطائف کے یہ تحریر
فرماتے ہیں کہ دور و ایرہ امکان جامعیت اوست جمیع صفات کمالات را و
دور ولایت صفت معیت او با ما کہ استفاد است از آیت وهو معکم لعلنا نعلم
و دور ولایت کبے کرنا آخر قوس آن لطیفہ مذکور لطیفہ نفس است کہ غرضش
دماغ است و آن وجہ مذکور در ایرہ اولی اقریبیت اوست نقالے شانہ با ما کہ
مفہوم است از آیہ کریمہ و نحن اقرب الیہ من جبل الوردین یعنی دایرہ امکان

میں اور سکی جامعیت سے تمامی صفات و کمالات کو اور ولایت صفیٰ میں اسکی
جامعیت ہمارے ساتھ ہے جو ثابت ہوتی ہے اس آیت سے کہ وہ ہمارے ساتھ
ہے جہاں تم ہوں اور ولایت کہے میں آخر قوس تک وہ لطیفہ مذکور لطیفہ
ہے جسکا مقام دماغ ہے اور وہ وجہ کورد ایرک اول میں زیادہ قریب بنا دیا
سجائے تقالے کا ہے ہمارے ساتھ جو بھی جاتی ہے اس راہ کریمہ سے ہم بہت نیک
ہیں اوس سے اسکی رگ گردن سے الخ اور عاشقہ پر دونوں آیتوں کا
ترجمہ و تفسیر اس طرح کی گئی ہے کہ وہو معکم ایما شتم لے اللہ تعالیٰ ہا شاہ است
ہر جا کہ باشند یعنی اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے جس جگہ تم ہوں اور وطن
اخراب الیہ من جبل الوردی لے ذات حق تعالیٰ قریب تر ملبوسے اور یعنی
عبدالرگ جہندہ کہ تعلق از قلب دارد یعنی میں دینے ذات حق تعالیٰ کی
بہت نزدیک ہوں اوس دینے بندہ کی اچھلنے والی رگ سے جسکو دل سے تعلق
ہے انتہی۔ بیان محبت و قربت کے دونوں آیتوں کی تفسیر ذات کے ساتھ
بنایت صراحت کے ساتھ کی گئی ہے۔

(۴۴) اور فتح الرحمن میں مولانا شاہ ولی اللہ صاحب محدث نے وہو معکم ایما
کنتم۔ کا یہ ترجمہ کیا ہے اوباشا است ہر جا کہ باشند یعنی وہ ہمارے ساتھ
ہے جہاں کہیں کہ تم ہوں اور وہو معکم ایما کانوا۔ کا ترجمہ اس طرح کیا ہے
کہ خدا بایشان است ہر جا کہ باشند یعنی خدا ان کے ساتھ ہے جہاں کہیں
کہ وہ ہوں اور سالہ شطرات میں انہوں نے اللہ نود السموات والارض
کی تفسیر یوں کی ہے اگر کچھ بھی تامل کنندگان مانع فہم امر نشود صیرت صبیان طلسم

الہی یہاں ذات مجردہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنی اگر تامل کریں تو کوئی
 کج فہمی اس امر کی مانع نہ ہو تو صریح ہے بیان میں طلسم الہی کے کہ وہی ذات مجردہ
 مقدسہ ہے آسمانوں اور زمین کا اور قول جمیل کے بیان مراقبہ میں فرمایا ہے
 کہ تھو تھو حضورہ تعالیٰ و نظروہ معینہ تظنور اجمیلًا ترجمہ یہ تصور کرے
 حضوری کا اللہ تعالیٰ کے اور نظر کا اوس کے اور معیت کا اوس کے تصور کرنا مضبوط
 فقط یہاں اولاً شاہ صاحبؒ و ہومعکھ کی تفسیر میں ہوگا مجمع خدا کو لیا ہی
 جو علم ذات ہے یہاں معیت کی تفسیر علم کے ساتھ نہیں کی گئی تاہنا اللہ نور السموات
 کی تفسیر اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت سے کی ہے اور کہا ہے کہ یہ احاطت ذاتی
 نہایت صریح ہے بشرطیکہ اس بہد کے سمجھنے والے کج فہم نہ ہوں ثالثاً مراقبہ کی
 تعلیم میں اوس ذات مطلق کی حضوری اور معیت کے تصور کی تاکید کی ہے نہ
 تصور حضور و معیت علی کی چنانچہ قول اجمیل کے فضل چارم کا ترجمہ کر کے یہاں
 ہم بتلاستے ہیں تاکہ اوس سے ثابت ہو کہ مولانا نے مدوح نے آیات قرب
 و معیت کے حقیقی مفہوم پر جو وہ معیت ذاتی ہے تصور و مراقبہ کی حسن تعلیم فرمائی ہے
 و ہو حلاً اصل مراقبہ کی وہ حدیث ہے جو رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے
 کہ احسان یہ ہے کہ عبادت کے اللہ کی گویا کہ تو اسکو دیکھ رہا ہے سو اگر تو
 اسکو نہ دیکھ سکے تو جان لے کہ وہ تجھکو دیکھتا ہے تو اسے سالک اپنی زبان سے
 کہہ کہ اللہ میرے پر حاضر ہے اور اللہ مجھکو دیکھتا ہے اور اللہ میرے ساتھ ہے
 یا اسکو دل میں خیال کرے بدون تلفظ کے یہ اللہ تعالیٰ کی حضور و نظراور معیت
 معیت یعنی ساتھ ہونیکو خوب مضبوط تصور کرے باوجود پاک ہونے اور ذات

مقدس کے چہرے و مکان سے یہاں تک تصور جما دے کہ اس میں ڈوب جائے
یا اس آیت کا تصور کرے وہو معکوا انما اقمتم یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے
جہاں کہیں کہ تم ہو ان کے ساتھ ہو نیکو و ہیمن کر کے کھڑے اور بیٹھے اور
لیٹے تنہائی اور لوگوں کی ملاقات میں اور مشغولی و بیکاری میں یا یہ آیت ہے
فاکبوا لولاء فخر وجهہ اللہ یعنی جد ہر نعم مشہور ہو میں اللہ کی ذات ہے یا یہ آیت ہے
الموعیلو بان اللہ میری یعنی انسان ہند جاننا کہ اسکو اللہ دیکھتا ہے یا اس
آیت کا مراقبہ کرے و نحن اقرب الیہ من جبل الودید یعنی ہم قریب تر ہیں انسان
کی رگ گردن سے یا اس آیت کا تصور کرے واللہ بکل شیء عیظ یعنی اللہ
ہر چیز کو گہرا دیکھتا ہے یا اس آیت کا وہی جان کرے ان معی دبی سیہا میں
یعنی اللہ میرا رب میرے ساتھ ہے وہ رب مجھکو ہدایت کریگا یا اس آیت کا مراقبہ
کرے ہولاول والآخر والظاهر والباطن یعنی وہی اول ہے اور وہی آخر
ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی باطن ہے سو یہ مراقبات اللہ عزوجل کے ساتھ
دل متعلق ہونیکے واسطے مفید ہیں۔

(۴۴) مولانا شاہ عبدالغیر محدث دہلوی نے ایک سوال کے جواب میں فرمایا
ہے جو یہ خط فتاویٰ عزیزی میں موجود ہے۔ آیات کلام اللہ و احادیث
رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم معیت و قرب ذاتی صریحا اثباتی کتب یعنی
اثبات الہی اور احادیث نبوی قرب و معیت ذاتی کو صراحت کے ساتھ ثابت
کرتے ہیں اور پھر دوسرے مقام پر صدر الدین حیدر آبادی کے جواب میں لکھتے
ہیں کہ حکمت الہی و ابتداء نشو و نما کمال امت محمدیہ علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام

والتجمة القات علوم توحید فرمود نامردم از معنی قریب و معیت و حضور و ہماری
جناب حضرت حق عز و علامتند نشوند و در زہد و بجاہ غایب بازی ننمایند یعنی
حکمت الہی کے ابتداء کمال است تہذیب علی صاحبہا الصلوٰۃ والسلام میں مضمون
توحید کو سکھائی تاکہ لوگ معنی سے قریب و معیت و حضور و ہماری حق سبحانہ تعالیٰ
کے لگاؤ و ہوا میں نمایان نہ ہو بجاہ میں شمول نہ آوے تفسیر فتح الغیر میں کہ اگر کسی کو اللہ عبادت
از طلب حضور اوست نزد خود الخ یعنی سلوک الی اللہ عبارت ہے طلب حضور
سے او کے اپنے نزدیک الخ اور نیز اپنی تعمیر میں آکر یہ فایما نولو اللہ و اللہ
کی اس طرح تفسیر کی ہے کہ فایما پس ہر جا کہ ایستادہ نولو او روئے خود و اللہ
او گردانید با او متوجہ بنوید فلہ وجہ اللہ پس در ہر مکان است حضور
خدا و قرب او زیرا کہ اولیٰ القالے جسم و جسمانی نیست کہ بودن او در یک مکان از
بودن او در مکان دیگر با لغز خورد و معانی مقید ہم نیست کہ بسبب ضیق و تنگی جہل
اور التوجہ از سمتی از توجہ بہ سمت دیدہ شمول کند ان اللہ واسع بتحقیق خدا کے
نقاعے فراخ حوصلہ است کہ فراخی ہیچ چیز با فراخی او ج نسبت نیست زیرا کہ ہر
جسمانیات و روحانیات فراخی حق یا معنوی دارد لابد فراخی او مقید است
بنوعی از انواع فقید مثلا شعاع آفتاب با وجود وسعت تمام در مخروط و ماطی زمین
کار نمی کند و فراخی حوصلہ جبریل در کاری کہ متعلق بملک الموت است پیش نمی رود
و فراخی شیون او نقاعے محیط ہر فراخی ہست و اللہ و ممکنہ لا الی الا اللہ و لا
این نوعی فراخی اور اتنی تواند مفید پس انقدر خود بالیقین می دانند کہ اولیٰ القالے
علم و دانائے ہر زبان و آشکارا است پس اگر در ہر جا حضور افعال معقول نشان می شد

احاطہ علم او خود بہر چیز در مکان معلوم شما است احاطہ علی او تقالے نیز کفایت میکند
 الخ یعنی جس جگہ کہہ رہے ہو کہ اپنے موبہ کو اس کے طرف پہنچا دو اس کے طرف
 متوجہ ہو پس اسی مکان میں خدا حاضر اور قریب ہے کیونکہ وہ تقالے نہ جسم
 ہے اور نہ جزو جسم ہے کہ ہونا اس کا ایک مکان سے دوسرے مکان میں ہو سکے۔
 ہر ایک کا الخ مواد روحانی مفید ہی نہیں ہے جو تنگی حوصلہ کے سبب ایک طرف
 سے دوسرے طرف توجہ نہ کر سکے بہ تحقیق خدا کے تقالے بڑے حوصلہ والا ہے
 اور کسی چیز کی وسعت اس کے وسعت کے ساتھ کوئی نسبت نہیں رکھتی۔ کیونکہ
 روحانیات اور جسمانیات جو کہ وسعت حسنی یا معنوی رکھتے ہیں وہ ضرور تنگی
 وسعت مفید ہے کسی ایک قسم کی تقدیر سے مثلاً آفتاب کے شعاعیں باوجود وسعت
 شام کے زمین کے نیچے کام نہیں کر سکتے اور حوصلہ جبریل کی وسعت ملک الموت
 کا کام نہیں کر سکتی اور اللہ تعالیٰ کی شان وسعت تمامی وسعتاے ممکنات
 لا انتہا پر محیط ہے اگر تم اس قسم کی وسعت کو اس کے نہیں سمجھ سکتے ہیں اس قدر
 یہ یقین جانتے ہو کہ وہ اللہ تعالیٰ جاننے والا بہر پوشیدہ مظاہر کا ہے اگر ہر
 جگہ میں اللہ تعالیٰ کی حضور می تمہارے عقل میں نہیں آتی ہے تو اس کے علم کا
 احاطہ ہر ایک چیز پر برابر ایک جگہ میں سمجھ جانتے ہو اللہ تعالیٰ کی احاطت علمی بھی
 کفایت کرتی ہے۔ یہاں اولیٰ شاہ عبدالعزیز صاحب علیہ اللہ تعالیٰ کی قربت
 ذاتی کا ذکر فرمایا اور پھر یہ کہہ کر اس کی یہ عموم قربت و حضور ذاتی ہوتا ہے
 عقل میں نہیں آ سکتی ہے تو اس کی احاطت علمی ہی کا سمجھنا کافی ہے جس سے
 ثابت ہو کہ قرب و احاطت ذاتی کا ادراک بجز عارفان خواص کے عموم نہیں

کر سکتے اور عوام الناس کے لئے احاطت علی کی عقیدت ہی کافی ہے۔

(۲۴۴) اور مولانا شاہ عبدالقادر صاحب نے اپنی تفسیر مفتح القرآن میں۔ وهو معکون ایضا
کنتم کا ترجمہ اس طرح کیا ہے کہ خدا سے تعالے تمہارے ساتھ ہیں جہاں تم ہو اور آئیہ کریمہ
اذ نقول لصاحبہ لا تخزن ان الله معنا یعنی جبروت کہتا تھا پیغمبر واسطے یا اپنے کے
کہا ہو کہ تمہاری گلیں نہ ہو تو تحقیق اللہ ساتھ ہے ہمارے پس ان دونوں آیتوں کی تفسیر خدا او۔
اللہ کی معیت کے کی گئی جو علم ذات ہے بلکہ الرحمن علی العرش استوی کی تفسیر عوم احاطت
ذاتی کی ساتھ اس طرح کی ہے کہ وہ خدا نہایت بخشش کریندو الاءرش کے اوپر رہے یعنی
سب سے بلند ہے اوس کا مکان بسبب بزرگی کے نہ بسبب بے کے جو وہ کسی مکان میں
نہیں اور کوئی مکان اوس سے خالی نہیں آتے۔

(۲۴۵) اور مولوی رفیع الدین صاحب نے بھی ترجمہ القرآن میں ان الله معنا کی تفسیر
معیت علی سے نہیں کی بلکہ یوں کہا ہے کہ تحقیق اللہ ہمارے ساتھ ہے۔

(۲۴۶) اور نور فان الحق میں ہے کہ خان عالم خان صاحب در مرحوم نے سورہ
بقہ کی تفسیر عزیزیہ کو تمام کرنے کے لئے تحریر فرمائی ہیں سو اس میں یوں کہا ہے کہ
این قرب وجودی است و شہودی و علی و فعلی نہ ذاتی و مکانی انتہی یہاں قرب وجودی
شراذفے قرب ذاتی کا کیونکہ وجود باری عین ذات باری ہے جیسا کہ گذر چکا اور
قرب شہودی و علی و فعلی ثمرات بین قرب ذاتی کے اور نفی قرب مکانی کی عین نفی تھا
والفصل ہے۔

(۲۴۷) اور نواب صدیق حسن صاحب مرحوم تقصیر عیود الاحرار میں لکھا ہے کہ اصل کار
حقیقت یہی قدر است کہ ملاحظہ معیت حق جمیع اشیاء از دست نہ دہا کہ کم ازین خیال بازنہ مال

اور بعض القراض میں ہے کہ کل منیٰ ہالک الا وجہہ لکوفت یحذات ما معلوم شود کہ وجود
جملہ اشیاء در وجود خودش امروز بالکاست وحوالت مشاہدہ این حال بقدر اوقی مجربان
است والا باب بصائر واصحاب مشاہدات کہ از مغنیق زبان در بیان خلاص قتل اند این
وعدہ در حق ایشان عین نقد است انھم ہر و نہ بعیداً و نہ قریباً الخ یعنی مجربان دیکھتے
ہیں اوسکو بعید اور ہم در باب بصیرت دیکھتے اوسکو دھوکہ قریب الخ۔

ہم نے یہاں سینتالیس اقوال مغیرین و مخدنین و محققین و متکلمین متقدمین حیرن کے ایسے
لائے ہیں جنہوں نے اللہ تعالیٰ کی قربت و معیت و احاطت کی تفسیر و تفسیرات کی
ہے پس اس صورت میں مولوی صاحب کی یہ دعویٰ کہ سارا اہل سنت کے مفردان قرب و
معیت کو خدا کے علی کہا ہے اور اسی بات پر تمام اہل سنت کا اجماع ہے کہ اسکا صحیح ہے خود جتنا
مولوی ضنا غور فرما سکتے ہیں جبکہ ہم نے چالیس سے زائد اقوال سے علما متاخرین و متقدمین کے
حق سبحا تعالیٰ کی ذاتی قرب و معیت بت کر دیا ہے جن میں بعض تو ہی علما مابراہین کے اقوال سونو حصہ
پاس بھی نہیں یقیناً ان رجسٹرات کو مولوی صاحب دایرہ سنت و عبادت تو خارج نظر فرمائیے۔ پہلے
کہاؤں کے کفر و جبروت کر کے۔

ہمارا اس تمام تر تحریر کا حاصل صرف اتنی قدر کہ جو شخص فہم سلیم کے ساتھ (جو یکایک نعمت خدا داد ہے)
کلام الہی اور احادیث نبوی پر نظر غایب ڈالے گا تو اس پر بالضرور عموم معیت و احاطت ذاتی کا بھی
منکشف ہو جائیگا کیونکہ اللہ سبحانہ تعالیٰ نے اس پر کثرت معیت و احاطت کو کہیں الرحمن علی
الستو سے تعبیر کیا ہے اور کہیں اس معیت علی الترتیب هو اللہ فی السموات فی الارض تفسیر فرمایا
اور کہیں وہو معکم ایماکم کہا ہے اور کئی مقام پر واللہ بکل شیء حیط کا ارشاد ہوا اور آخرت
صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے بھی اللہ تعالیٰ کی اس عموم احاطت کو ثم اللہ فوق ذالک کر

ساتھ لو انکم دلیم جبل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ کے ارشاد کے عرش اعلیٰ بنا تحت الارض
 مولا فرمایا ہوا وجود اس قدر وضاحت کے جن لوگوں نے اوس ذات مطلق کو فوق عرش ہی وہ بقولیت اتصالی
 ہوا اتصالی مقید کر دیا اور کیا یہ دعوے محض بے بنیاد و چنانچہ اس حدیث مرفوعہ سوا کاں احد کام
 یصلی فلا یصلی قبل وجہہ اذ اہلی فان اللہ تبارک و تعالیٰ قبل وجہہ اذ اہلی یعنی
 جب تم میں کوئی نماز پڑھے نہ ہو تو اس کے اپنے روبرو غائب ہوں یہ تحقیق اللہ تعالیٰ اور اس کے روبرو روایت کیا
 ہر حدیث کو مالک بخاری نے مسلم نے ابن عمر رضی اللہ تعالیٰ عنہما سے جس سے حافظ عقیلی نے یہہ
 اللہ لال کیا ہے کہ فیہ المرء علی من دعم اندہ علی العرش بذاتہ یعنی اس حدیث میں ہر اوس
 شخص کا جس نے زعم کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ اپنی ذات کے عرش پر ہے یعنی اگرچہ اللہ تعالیٰ فوق ذات اللہ
 حق سبحانہ تعالیٰ کا بڑا عرش یہ ہونا ثابت ہوتا ہے مگر اوس ذات مطلق کا فوق عرش ہی مقید و محدود کرنا
 حدیث فان اللہ تعالیٰ قبل وجہہ اذ اہلی کا منافی ہے لہذا اہل حق نے بغیر ذات کے
 محض معیت علمی حق سبحانہ تعالیٰ کا دعوہ نہیں کیا ہے جسکو ہم نے اور ثابت کر دیا ہے۔

اگرچہ اس میں کچھ شک نہیں ہے کہ اکثر اہل علم نے عموماً معیت علمی مراد لی ہے مگر وہ معیت علمی
 منافی معیت ذاتی نہیں ہے اور نہ مخالف مفہوم دیگر آیات منصوصہ کیونکہ انہوں نے صفات مطلق
 کو محض غیر ذات یا زاید ذات حق نہیں مانا بلکہ باتفاق جملہ صفات حق کے قدیم و غیر معمول
 ثابت ہو چکے ہیں جنہیں کسی طرح اعتبار حدوث و زوال کو دخل نہیں لہذا کسی حال میں کوئی صفت
 ذات حق سے منفک جدا نہیں ہو سکتی کیونکہ مثلاً علم کا انکار کبھی جمل کو ثابت کر لیا ہے اور یہ باطل ہے
 اور یہ امر بھی بدیہی ہے کہ کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے مقصور ہی نہیں ہو سکتا البتہ یہ ممکن
 نہیں کہ کسی صفت کا وجود بغیر ذات کے مقصور ہو پس یہ صداقت اس قدر ثابت رکھتی ہے کہ
 جسے نبوت کے لئے اور کسی دلیل عقلی کی حاجت نہیں نقلاً ہی یہ امر ثابت ہے کیونکہ حق

سبحانہ تعالیٰ کا ارشاد ان اللہ علیٰ شئی محیط کا احاطہ ذاتی پر دلالت کرتا ہے
 اور قد احاط بكل شئی علما سے احاطہ علمی ثابت ہوتی ہے اور ان ہر دو ارشاد کی
 توفیق و تطبیق سے احاطہ ذاتی مع العلم مستحق ہوتی ہے یہی وجہ ہے کہ بعض مقام
 پر حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی احاطہ ذاتی کے ساتھ احاطہ علمی کا ذکر کیا ہے اور کہیں اپنی
 احاطہ علمی کو معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے چنانچہ ہول الاول والاخر والظاہر
 والباطن دھو بکل شئی علیہ یعنی وہی اول ہے اور وہی آخر ہے اور وہی ظاہر ہے اور وہی
 باطن ہے اور وہ ہر چیز کو جانتا ہے پس یہ امر صاف ظاہر ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ
 عموم احاطہ ذاتی ہی مستوجب حصول علم تفصیلی ہے لہذا ہر ارشاد کیا کہ یعلم ما یلیح فی
 الارض وما یخج منها وما ینزل من السماء وما یصرح فیہا وہو معکما اینما کنتم
 یعنی اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو داخل ہوتا ہے زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جو
 اترتا ہے آسمان سے اور جو چڑھتا ہے اس میں اور وہ اللہ تمہارا ہے
 ساتھ ہے جہاں کہیں تم ہو پس حق سبحانہ تعالیٰ نے یہاں اول اپنے علم
 جزئیات عالم کا ذکر فرمایا اور ساتھ ہی اس حصول علم جزئیات عالم کا ذریعہ
 اپنی عموم معیت ذاتی ٹھہرایا تاکہ اس اپنی عموم معیت کی صورت میں ذات و
 صفات کے فی مابین انعکاس متصور ہونے کے اور اسے یہی طرح قولہ تعالیٰ
 وهو اللہ فی السموات و فی الارض یعلم سرکم و خسرکم و یعلم ما
 تکبون یعنی وہ اللہ جو آسمانوں میں ہے وہی اللہ زمین میں ہے جانتا
 ہے تمہارا ہے پوشیدہ و ظاہرات کو اور جانتا ہے جو کچھ کہہ کر تے ہو تم پس
 یہاں ظاہر ہے کہ اپنے بندوں کے حالات پوشیدہ و ظاہر کے جاننے کو

(جو فی السموات و فی الارض گزرتے رہتے ہیں) اپنا بالذات آسمانوں اور
 زمین میں ہونا بیان فرمایا کیونکہ ان کے احوال نفوس و اقوال و افعال کا علم
 متعلق بہ شہود ہے اور وہ منحصر ہے جتنے ولے کے بالذات فی السموات
 و فی الارض موجود ہوتے ہیں کیونکہ بغیر حضور ذات واجب کے حصول اس علم
 ذاتی کا محال ہے پس اس صورت میں اگر کوئی سناویل کرنے والا اس آیت
 میں اللہ سے الامر ادلیگا تو بھی اوسکا دلول ذات واجب ہی ٹھہر گئی جو وہ
 اللہ ہے غرض اس آیت سے حاصل ہند لال یہ ہے کہ بجائے اسکے کہ یوں
 کہا جاوے کہ اللہ بالذات عرض پر رکھ کر آسمانوں اور زمین پر اپنے
 بندوں کا حال بالمشاہدہ جاننا ہے تو ہر کوئی بدانتہا بھی گمان کرلیگا کہ یہ
 علم شہود ہی رویت و عینہ کے کسی دوسرے ذریعہ سے حاصل ہوتا ہوگا
 بخلاف اوسکے جو ذات کہ بالذات فی السموات و فی الارض موجود ہوتا
 ہے اور اسکا علی السموات و الارض کے جملہ حالات و واقعات ظاہر و باطن کو
 بالذات جان لینا ایک ایسا بدیہی البتہ اور مسلم امر ہے کہ جسکا یقین بلا
 حجت کے کیا جاسکتا ہے میں خیال کرنا ہوں کہ کسی ذہنی فہم کے فہم میں
 حرف فی سے واسطہ ملنے کے نسبت آسمانوں اور زمین میں حلول کسے
 یا اون کے منظروف بیونیکا مشبہ ناشی ہو سکتا کیونکہ خود یہ آیت اس
 حلول جسمی و مکانی کی نفی کرتی ہے کیونکہ ایسا جسم کا حلول دو مکانوں میں
 ہوت واحد ایک ہی کیفیت کے ساتھ محال و باطل ہے بخلاف اوس کے
 حق سبحانہ تعالیٰ نے اس آیت میں ارض کو سموات پر حرف فی کے ساتھ

عطف سے رہا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ جس کیفیت تنزیہی کے ساتھ
فی السموات ہے وہی اللہ اوس کی کیفیت تنزیہی کے ساتھ فی الارض بھی ہے
یعنی اوس ذات واحدہ کی یہ معیت و قربت ارض و سموات کے ساتھ مساوی
ہے اور یہ شان اطلاقیہ قربت ذات حق کی مخالف صورت قربت اجسام
و حلول مکان ہے کیونکہ اوس ذات پاک کی شان قربت و احاطت میں علی
اور فی کا ایک ہی حکم ہے اس وجہ سے کہ فوق و تحت اوس کی عموم احاطت سے
خارج نہیں ہیں لہذا علی و فی کی نسبت ذات مقیدہ اشیا کے طرف لہج
ہونی ہے نہ کہ ذات مطلقیہ کے طرف۔

اسی طرح قولہ تعالیٰ وَلَا يَسْتَفْقُونَ مِنَ اللَّهِ وَهُمْ مَعَهُ ۝۱۳ یعنی
اللہ تعالیٰ سے کوئی بات چہا نہیں سکتے کیونکہ وہ اللہ اُنکے ساتھ ہے
گو اِس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے صاف یہ ہدایت دی ہے کہ اولیٰ
یہی التوکل کے جاننے سے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی پر دلیل ہو اور پھر
ایک مقام پر یہ ارشاد ہوا اَلَمْ يَلْقَیْہُمْ عَلَیہِمْ یَعْلَمُ وَمَا کُنَّا غَایِبِیْنَ ۝۸
یعنی پس البتہ ظاہر کرینگے ہم اُن پر اپنے علم سے کیونکہ ہم اُن سے غایب
نہیں یہاں حق سبحانہ تعالیٰ نے عالم دنیا کے علم حیا کے حصول کی وجہ
اپنی ذاتی حضوری بیان فرمائی کیونکہ جب وہ ہر جگہ شہید ہے
تو بالضرور وہ ہر جگہ شہید بھی ہوگا یعنی جبکہ وہ بالذات تمام عالم کو
احاطہ کرتے ہوئے بہت تو بہر کوئی بات اُس کے علم شہودی سے خارج نہیں
رہ سکتی اسی طرح ایہ کریمہ مائیکون من بخوی الایہ میں اسطرز سے اپنی

معیت علی کا استدلال معیت ذاتی سے فرمایا ہے جسکو ہم عنقریب بیان
 کر چکے مگر یہاں اس سر کو سمجھ لینا چاہئے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کو حصول علم
 جزئیات کا تینا ہے لے صفت علم کی تخصیص میں کیا حکمت ہے کیونکہ ہم
 ممکن تھا کہ اللہ تعالیٰ کو اس علم جزئیات و کلیات کا حصول صفات سماعت
 و بصر سے ہو جائے لکن حق سبحانہ تعالیٰ بیشک ہر بات کو سننا اور ہر چیز کو
 دیکھنا ہے باوصف اسکے اگر حق سبحانہ تعالیٰ اپنی معیت و احاطت کو صفات
 سماعت و بصر سے ساتھ فرماتا تو اس واسطے حق کی معیت و قربت
 و احاطت ذاتی جو تمام جزئیات و کلیات کا تینا ہے ساتھ حاصل ہے
 وہ متحقق نہیں ہو سکتی کیونکہ کسی بات کا سننا اور کسی چیز کا دیکھنا فصل و بعد
 مسافت کے ہی ممکن ہے اور اس بعد مسافت کے خدشہ سے نا دانوں کو
 اس کہنہ کا موقع مل سکتا جو چیز کہ ظاہر نہ ہو اسکو کیونکر دیکھ سکتا اور جو بات کہ
 دل میں پوشیدہ ہو اسکو کیونکر سن سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے جملہ
 اقوال و احوال ظاہر و باطن کے معلوم کر لیا ذریعہ صفت علم بیان کیا اور
 فرمایا کہ یعلوم ما سرہ و جہرہ و یعلوم ما تکسبون یعنی تمہارے ظاہر
 باطن کے سب احوال کو وہ جانتا ہے لہذا کوئی قول یا فعل خواہ وہ ظاہری ہو
 یا باطنی یا وہ مستقل بوجہ ہو یا مستقل بہ قلب اس کے احاطہ علم سے خارج
 نہیں مگر پہر بھی چونکہ نادانوں کا خیال اس شبہ سے خالی نہیں رہ سکتا
 تھا کہ آخر ان پوشیدہ امور قلبی اور خطرات نفسی کے حصول علم کا ذریعہ
 ہی کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے اس اپنی احاطت علمی کو احاطت ذاتی

پرستہ لال کا کیونکہ جب اسکی احاطت ذاتی سے کوئی شے ظاہر بالہن
 کی خارج نہیں ہے تو پہر ہر وقت ہر امر کو بالمشاہدہ بعلم ذاتی جانا کچھ بھی
 بعید نہیں لہذا ارشاد کیا کہ لَقَدْ عَلَّمْتُمُوهَا قَدْ عَلَّمْتُمُوهَا قَدْ عَلَّمْتُمُوهَا قَدْ عَلَّمْتُمُوهَا
 من اجل الوریڈا یعنی ہم جانتے ہیں جملہ خطرات نفی کو کیونکہ ہم ہر گ جان ہی
 ہی اس کے بہت نزدیک ہیں پس جس ذات کی احاطت میں ہر ایک کی جان
 ہے تو پہر اس جان کی کوئی بات کیونکہ اس سے پوشیدہ رہ سکتی
 ہے کیونکہ اَمِنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ وَجَعَلُوا اللَّهَ شُرَكَاءَ
 قُلُوبِهِمْ وَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ بِالْإِلَهِ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ الْعَلِيمُ الْقَدِيرُ
 یعنی کیا پس جو ذات کہ قائم ہے ہر ایک کی جان پر اور خبردار ہے ساتھ
 اس چیز کے جو کرتے ہیں اور مقرر کرتے ہیں واسطے اللہ کے شریک
 کہ نام رکھو اس کے کیا خبردار کرتے ہو تم خدا کو ساتھ اس چیز کے کہ نہیں
 جانتا صح زمین کے یا ساتھ ظاہر کی بات سے الایہ اس آیت کریمہ میں اللہ تعالیٰ
 نے اپنے عباد کے صدور افعال و کتاب اعمال کے حصول علم کو ذات
 بندوں پر اپنی عموم احاطت ذاتی اور دوام حضوری سے مستل
 فرمایا ہے اور اس حضوری و احاطت ذاتی کی ایسی خاص شان ہے کہ
 دوسرے کیس کو اس میں شریک نہیں ہے ایسا واسطے حق سبحانہ تعالیٰ نے
 مشرکین پر یہ حجت قائم کی کہ تم کسی پوشیدہ یا ظاہر بات سے خدا کو خبردار
 کرتے کیونکہ وہ خود ہر ایک کی ذات پر حاضر و موجود ہے بلکہ تم اپنے اوپر
 کے نام بتلاؤ جو وہ بھی ایسی صفات سے متصف ہوں۔ یہ یا در ہے کہ

فولہ تعالیٰ اُنہ سمیع قریب کا مفہوم صرف صفت سماعت کی قربت بغیر ذات کے نہیں ہے بلکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اس سماعت اپنی قربت ذاتی کا نتیجہ و نمونہ بیان فرمایا ہے کیونکہ جو ذات قریب ہے وہ ضرور سمیع ہی ہے اور قریب اللہ تعالیٰ کا نام مبارک ہے جیسا کہ امام سیوطی نے تفسیر کبیل میں ابو نعیم کی کتاب الصفات سے نقل کیا ہے اور حافظ ابن حجر عسقلانی نے فتح البای میں لکھا ہے کہ ابو نعیم نے اپنی اسناد سے امام جعفر صادق رضی اللہ عنہ سے روایت کی ہے کہ قریب اسرار حسنی سے ہے تو ظاہر ہے کہ اسم قریب کا لول ذات باری ہوئی پس وہ سمیع ہے بقرب ذاتی۔

الحاصل ان تمام ارشادات الہی سے بغیر کسی طرح کی خفا کے ظاہر ہو گیا کہ معیت ذاتی کے ساتھ معیت علمی کا اظہار فرمایا احاطت علمی کے ساتھ احاطت ذاتی کا ذکر کرنا دلالت کرتا ہے کہ علم الہی کا ذات الہی سے کبھی منفک نہیں ہو سکتا جبکہ ذات الہی سے علم الہی کا انعکاس و جدا ہونا محال و خلاف واقع پھر تو یہ کہیں معیت و احاطت ذاتی کا ذکر کرنا اور کہیں معیت و احاطت علمی کا بیان فرمایا ایک دوسرے کا منافی نہیں ہے بلکہ موجب ثبوت معیت ذاتی مع العلم ہے یہی وجہ ہے کہ اکثر اہل علم نے اس عموم معیت ذاتی کو علم کے ساتھ خاص کیا ہے اسکے چند وجہ ہیں اولاً یہ کہ عوام الناس جسکا فہم سلیم نہیں ہوتا ہے وہ اس سے معیت ذاتی کا ادراک نہیں کر سکتے بلکہ اپنی وہم فاسد و خیال کا سد کی وجہ سے کئے طرح کے شبہات میں مبتلا ہو جاتے ہیں لہذا علمائے دین حکم ان تکلم الناس علی قدر عقولہم

رالدیلی عن ابن عباس مضمون اس امر پر مجبور ہوئے کہ وہ ہر ایک سے ایسا
 کلام کریں جسکو وہ سمجھ سکیں چنانچہ علی کرم اللہ وجہہ نے فرمایا ہے کہ حدثوا اللہ
 بہما یعرفون الحقون ان تکذب اللہ ورسولہ البخاری یعنی بیان کرو
 لوگوں سے جو وہ سمجھ سکیں یعنی ان کے فہم میں آسکے اگر یہ رعایت نہیں
 تو اباتم دوست کہتے ہو کہ خدا و رسول کی تکذیب کیجادی۔ کیونکہ کم عقل
 عوام کی عادت ہے کہ جوابات اپنی عقل ناقص و فہم قاصر میں نہ آوے اوسکے
 منکر ہو جاتے ہیں یا اوس میں تاویلات لا طایل کرنے لگتے ہیں اور آخر کار
 اوسکے قایل کو صادق نہیں جانتے۔ پس یہ اسرار و غوامض جنکو انبیاء
 علیہم السلام لائے ہیں وہ ایسے نہیں ہیں کہ اونکو کہو لکر بیان کر دیں غرض
 اس قسم کے اور بھی مصالح ہیں جسکی وجہ سے معیت علی کے ساتھ تعبیر کرنا
 پڑا کیونکہ بعض کم عقلوں اور نا فہموں کو وہ دیکھ چکے تھے جنہوں نے نہ
 عموم احاطت و معیت ذاتی کے عدم ادراک کی وجہ سے حلول و اتحاد
 کے گڑھے میں گر کر تباہ ہو چکے ہیں۔

تاہنا یہ کہ حق بجا نہ فقائے کی عموم معیت و قرب و احاطت ذاتی سے چونکہ
 مقصود بالذات اظہار حصول علم عالم ہے جیسے کہ بعض آیات الہی سے ظاہر
 ہے جو اوپر گزر چکے ہیں لہذا اکثر اہل علم نے بھی اسی مقصود کے ثبوت کی
 غرض سے معیت و قرب و احاطت ذاتی کو علی کہا ہے نا تا یہ کہ یہ مناسبت
 اطلاقیہ ذات کے صفت علم میں نہایت ہی وسعت ہے اور صفت بصا
 وغیرہ کی حقیقت ہی علم ہی ہے لہذا احاطت علی کی صورت میں شہود

عیانی کا ثبوت بھی حاصل ہوتا ہے جو ثبوت و ثمرہ احاطت ذاتی ہے۔ پس اس صورت میں اہل علم کا حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم معیت و احاطت ذاتی کو علم کے ساتھ تعبیر کرنا خلاف واقعہ و منافی حقیقت بھی نہ تھا بلکہ اکثر و ان کا اس عموم احاطت و معیت کو صفت علم کے ساتھ اور کسی کا صفت قدرت کے ساتھ تعبیر کرنے میں وجہ راجح حکمت تکوینی کا ثبوت بھی مد نظر تھا کیونکہ فعل خلق کا بغیر علم کے محال ہے لہذا اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ **الاعلمون خلق** وهو اللطیف الخفیر یعنی کیا نہیں جانتا وہ جس نے پیدا کیا ہے اور وہ لطیف و خفیر ہے کیونکہ خلق کے لئے خالق کو اپنے مخلوق کا علم ضروری ہے۔ اس آیت میں حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی صفت خلق پر علم کو اور اپنے اس علم پر اپنی لطافت ذاتی کو دلیل گردانا ہے یعنی وہی عالم کو پیدا کیا ہے کیونکہ وہ انکو مینا ہے اور تمام عالم سے وہ خبردار ہے کیونکہ اسکی ذات لطیف ہے جس سے قرب ذاتی بھی ثابت ہو جاتی ہے اس وجہ سے کہ جب قدر لطافت بڑھتی ہے اسی قدر قرب بھی حاصل ہوتی ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی کمال لطافت ذاتی ہی وجہ ثبوت اقربیت ذاتی ہے پس اسکی ذات لطیف جو ہر ایک کی رگ جان سے ہی قریب تر ہے بالضرور خفیر بھی ہوگی لہذا اس دوسری آیت کو ایہ اول واسر و اقوالکوا واجھروا بلہ انہ علیہذا ان الصمد و ر کے ثبوت پر استدلال فرمایا یعنی وہ ہر ظاہر و باطن کا حال جانتا ہے کیونکہ وہ اوکا خالق ہے اور اپنے مخلوق کے تمام سر و چہرے بانوں کو جانتا ہے کیونکہ اسکی ذات لطیف ہے لہذا وہ ظاہر

باطن سے قریب ہے فافہم اندہ سر غریب -

الحاصل یہ امر یہی ہے کہ جب تک کسی چیز کی حقیقت کا پورا علم حاصل نہ ہو سکے
بنانے پر وہ قادر نہیں ہو سکتا پس جو ذات کہ ہر ایک کی کہنہ و ماہیت کو جانتی
ہے اور پوری قدرت بھی رکھتی ہے تو بے شک وہ پیدا بھی کر سکتی ہے غرض
خلق و تکوین عالم کے لئے اول صفحتِ علم کو اور ثانیاً صفتِ قدرت کو بہت
بڑا دخل ہے اور یہ ایسی صاف صداقت ہے کہ بغیر کسی غبی کے اور کوئی ذکی
اسکا انکار نہیں کر سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنے کلام میں اپنے وجود و
خالقیت کے ثبوت پر اکثر اپنے کمالِ علم و قدرت کا استدلال فرمایا ہے اور اسی
طریقہ کو منکرین کے لئے اکثر اہل حق نے بھی اختیار کیا ہے اور تمام مخلوق پر
اوس ذاتِ مطلق کی عمومِ احاطتِ علم و قدرت کا اظہار فرمایا ہے اور وجہ
حاصل اسکی یہ ہے کہ حقیقت ہر چیز کی جو وہ صور علیہ الہیہ میں عینِ علم الہی
میں کیونکہ ذات کے ساتھ علم ہے اور علم کے ساتھ معلوم یعنی ذات و علم
الہی میں عینیت ہے اور علم و معلوم میں حیثیت کیونکہ اس نسبتِ جامعیت کی
حقیقت ذات ہی ہے لہذا کوئی چیز قبل از خلق و بعد از خلق کے اس احاطت
ذاتی و علمی سے خارج نہیں ہو سکتی پس اس صورت میں علمی معیت و احاطت
کہنا منافی معیت و احاطت ذاتی نہیں ہے کیونکہ ذات و علم الہی میں تفکاک
مصور نہیں ہو سکتا قطع نظر اس کے اوس ذاتِ مطلق کی عمومِ احاطت بحیث
کو علم کے ساتھ تغیر کرنے میں اس سے زیادہ اور ایک دقیق سر ہے جس کا
علم کشف حقیقتِ روح پر منحصر ہے کیونکہ جب روح کی حقیقت کھل جاتی ہے

تو ساتھ ہی اس ذات مطلق کی احاطت کو علم کے ساتھ تعبیر کرنے میں جو ایک خاص مناسبت حاصل ہے وہ منکشف ہو جاوے گی تو ناگزیر اس وقت اس کے محققان اہل علم کی کمال مقامیت کا اقرار کرنا پڑتا ہے جنہوں نے احاطت و معیت علی کے کہنے پر زور دیا ہے مگر افسوس کہ اکثر عوام ان اسرار کو سمجھ نہ سکے اور ان بزرگوں کی اتباع نہ کی اور نہ صرف معیت علی ہی کے کہنے پر اتکا کیا بلکہ ذات مطلق سے اس کے صفت علم کا جدا ہونا جائز سمجھا اور بغیر ذات کے احاطت علی کے ہونے پر اصرار کیا تو مجبوراً یہ علماء دین و متقیین کو تردید کے ساتھ انکی اس جہالت کو اس پر ظاہر کرنے پر مجبور ہونا پڑا یہاں تک کہ بدلائل عقلی و نقلی اس معیت و احاطت ذاتی حق سبحانہ لغائے کو ثابت کیا جسے ہم نے بعض اقوال و دلائل کو اس کے اس رسالہ میں ذکر کر چکے ہیں۔

بہر حال صراحت کے ساتھ ثابت ہو گیا کہ اکثر اہل علم کا معیت علی کہنا منافی معیت ذاتی نہیں ہے مگر افسوس کہ بعضوں نے اسکی مخالفت کی اور اس ذات مطلق کو بالائے عرش مفید کر دیا پس اس صورت میں اس معیت علی کے عقیدہ کی صورت یہ ہوئی کہ عالم کے ساتھ علم تو ہے مگر ذات ندارد یہ تو ایک بیہودہ خیال ہے جو عقلاً و نقلاً محال ہے کیونکہ نقلاً تو ذاتی و علمی معیت معاً ثابت ہے اور عقلاً کسی صفت کا قیام بغیر ذات کے باطل ہے القصہ جبکہ بغیر ذات کے معیت علی کے نسبت اس قسم کے عقلی و نقلی اعتراضات اس پر وارد ہوتے ہیں تو چپٹے یہ کہہ دیتے ہیں کہ یہ غلط ہے مگر لیکن

یہ لوگ اس قدر نہیں سمجھ سکتے درحالیکہ معیت علمی کی کیفیت کا مجہول مغنا قایل
 کے حق میں باعث اطمینان اور سیل کے نسبت سبب ايقان سے نسبت
 ذاتی کی بھی ہی کیفیت ہے بلکہ معیت ذاتی کی کیفیت کو مجہول کہہ دینے کے
 صورت میں اگر عقلی اعتراضات سے مخلصی حاصل ہو سکے سوائے حمله آیات
 الہی و احادیث نبوی کی تصدیق بلاتاویل بعیدہ کے ہو جاتی ہے مگر افسوس کہ
 انہوں نے اس سلم طریقہ کو اختیار کیا اور صراط مستقیم سے انحراف کیا اور
 بغیر سمجھے بالخرم یہ اعتقاد کر لیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ہی
 ہے اور بالعلم محیط عالم اور متعارف اس قید کا یہ ہے کہ در صورت معیت ذاتی
 عالم کے ساتھ حلول و اتحاد لازم آجائیگا اور نیز قاذورات وغیرہ اشیاء
 بنحس و کریمہ کی معیت سے ذات مقدس پر اسکا بڑا اثر لاحق ہو جائیگا حالانکہ
 یہ خیال باطل ہے کیونکہ جن لوگوں کے عقیدہ میں حق سبحانہ تعالیٰ کا استوار
 اور فوقیت ذاتی علی العرش بلحاظ حلول و اتحاد کے بطرح جائز ہے و یا
 جس کی کیفیت کو ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت لوح محفوظ کے ساتھ درست ہے
 اس بطرح دوسرے مخلوقات کے ساتھ بھی اسکی ذاتی احاطت و قربت بغیر
 از حلول و اتحاد کے جائز و درست ہو جائیگی والا یہ ترجیح بلامرجح باطل نہیں
 یا جہنوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات پاک کو بالاسے عرش بقوقیت
 انفصالی فرض کیا ہے وہ کیوں نہیں خیال کرتے کہ بالفرض اگر احاطت
 و معیت ذاتی کی صورت میں نجاست اشیاء کا بڑا اثر ذات مطلق الٰہی
 ہوگا تو وہی بڑا اثر نجاست کا صفات حق کے نسبت بھی صادق آجائیگا۔

کیونکہ انہوں نے اس اشیاء بنس کے ساتھ علم و قدرت وغیرہ صفات کی
 معیت کو مان لیا ہے لہذا جو فرضی قباحت احاطت ذاتی کی صورت میں
 واقع ہوگی وہی قباحت احاطت صفاتی کی حالت میں بھی باہمی جادوگی اگر اس
 قباحت سے نجات حاصل کر سکے لئے صفات حق کو زاید بر ذات حق یا
 غیر ذات مطلق فرض کریں تو انفکاک ممکن ہوگا اور جہل لازم آجاء دیگا۔
 روستائے کزدست ہاراں جہت نہ رفت در پائے نادان پشت
 بعضوں کا یہ گمان ہے کہ حق بجانہ تعالیٰ کی یہ ذاتی قربت و معیت بلا
 حلول و اتحاد کے محال ہے یہ خیال محض اجسام کثیف پر قباس کرتے
 سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ شان و جسموں کے قربت و معیت کی ہے
 حالانکہ حق بجانہ تعالیٰ بعض اپنے مخلوق کی باہمی معیت و قربت میں ایسی حکمت
 رکھی ہے کہ جس میں باوصف قربت و احاطت کے باہم حلول و اتحاد لازم نہیں
 آتا واللہ المثل الاعلیٰ روح و جسم کی قربت و معیت بدیہی ہے باوجود اس
 قربت کے روح کا جسم میں حلول یا اس کے ساتھ اتحاد نہیں ہے کیونکہ جسم
 دوسرے جسم میں حلول کرتا ہے محل کی تقسیم سے حال کی تقسیم بھی لازم آتی
 ہے جسم کے لئے تقسیم و تجزیہ لازم ہے بخلاف اسکے بدن انسانی کی تقسیم
 سے روح انسان کی تقسیم و تجزیہ لازم نہیں آتی اور روح انسانی جسم نہیں ہے
 کیونکہ اگر روح انسانی جسم ہو تو اسکی تقسیم و تجزیہ لازمی ہوگی اور اس صورت
 میں ممکن ہے کہ جس شے کا علم ایک جزو روح میں ہو اور اسکا جہل دوسرے
 جزو میں ہو اور یہ باطل و خلاف واقع ہے اسکے اور دلائل مبسوطہ الامم غفرلی

کے رسالہ مضمون سے تلاش کرو جس سے ثابت ہو جاویگا کہ روح جسم نہیں ہے لہذا وہ تقسیم پذیر بھی نہیں ہے وجہ ہے کہ بدن انسانی کا کوئی عضو قطع اور جدا ہو جاوے تو روح انسانی کا کوئی جزو کم نہیں ہوتا بلکہ وہ اپنی اصلی حالت تجرد کے ساتھ باقی رہتی ہے اور جسموں کے اتحاد کی یہ شان ہے کہ جب دو شے متحد ہوتے ہیں تو بعد اتحاد کے وہ تیسری شے بن جاتی ہے مثلاً پانی و شکر ملانے کے بعدہ شربت ہو جاتا ہے پس روح و بدن میں اس طرح کا کوئی اتحاد پایا نہیں جاتا کیونکہ باوجود بدن کے ساتھ روح کی قربت و معیت کے بدن اپنی اصلی کیفیت پر رہتا ہے اور روح اپنی اصلی حالت پر ہوتی ہے۔ مثل شربت کے کوئی تیسری چیز نہیں بن جاتی۔ المختصر اس قسم کے اور بھی مثالیں ہیں جسکو ہم آئندہ بر محل ذکر کریں گے جس سے ثابت و متحقق ہوتا ہے کہ دو اشیاء کے ہر قرب و معیت میں حلول و اتحاد لازم نہیں ہے اور نیز با وصف روح و بدن کی باہمی قربت و معیت کے خون و اسعاد و فضلات بدن کا کوئی برا اثر روح پر عارض نہیں ہوتا یعنی روح نہ خون کا رنگ لیتی ہے اور نہ غلاظت کے اثر سے متغیر ہوتی ہے پس اس خالق مطلق کے مخلوقات میں غور کرنے والے کے لئے یہی ایک تمثیل کافی ہے جس سے فی الجملہ اس خالق برحق کی اپنی مخلوق کے ساتھ بغیر از حلول و اتحاد کے شامیت و قربت کا اور اک حاصل کر کے وسادش عیطانی اور توہمات نفسانی سے اپنے قلب کو باز رکھ کر اطمینان حاصل کر سکتا ہے۔

الغرض بعضون نے اس سرعیت اور حقیقت احاطت الہی کو نہیں

سمجھا اور بغیر جملے بوجے اپنی دانست میں اوسی عقیدہ کو صحیح جانا لہذا بعضے فرضی اور قیاسی نقضات کی تنزیہ سے ذات مطلق کو مقید کر دیا پس ایسی تنزیہ کی بعینہ وہی صورت ہے جیسے کہ مجوسیہ نے خلق شر سے یزدان کی تنزیہ کرنے کے لئے دوسرے خالق شر اہرن کی تجویز کی ہے کیونکہ انہوں نے یہ گمان کیا کہ یزدان جو خالق خیر ہے وہ شر کو پیدا کر لگا والا وہ خیر محض ہوگا اس وجہ سے کہ انہوں نے اپنے زعم فاسد میں خلق شر کو شر سمجھا تھا حالانکہ خلق شر شر نہ تھا اگر افسوس ہے کہ ان نادانوں نے اس سرکونہ سمجھا لہذا ذات پاک یزدان سے اس شر و جہی کی تنزیہ کی غرض سے شر کا خالق اہرن کو شر اگر یزدان کا شیریک و مہمنا بنا دیا ہے بریں عقل و دانش بیاید گریست۔

پس یہی حال ہے اوس شخص کا جس نے اپنے قیاسی نقضات کی تنزیہ کرینک لئے اوس ذات مطلق کو کسی ایک جہت خاص میں محدود و مقید کر ڈالا ہے اصل نشانہ اس غلطی کا سرعیت اور وسعت ذاتی کی نافی ہے جسکے وجہ سے اپنے توہمات باطل اور خیالات فاسد کو دخل دیکر صلوات و اتحاد پر اوسکو محمول کیا اور وجہ اس احتمال کی یہ ہوئی کہ اوس نے نشا بکا قیاس غایب پر کیا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس کی معیت ذاتی کو بایکدیکر اپنی معیت ذاتی یا اجسام کی قرابت پر قیاس کیا اور اپنے زعم میں اوس ذات مطلق سے اس کے بعض صفات کمال و لازوال کے زایل کرنے ہی کو کمال تنزیہ خیال کر لیا جیسے کہ چھپر اپنے خالق کا کمال دو پر وں ہی میں سمجھتا ہوگا یعنی اگر چھپر خدا کی صفت پوچھی جاوے تو وہ بھی اپنی حالت موجودہ و ظاہری پر قیاس کر کے ہی جواب

دیکھا کہ میرے خالق کو بھی دو پر ہونگے کیونکہ وہ اپنا کمال پر وہی میں پاتا ہے
 اور ہوا پر اوڑھنے سے نہایت لذت اٹھاتا ہے لہذا اپنے دانست میں یہ جرم
 رکھتا ہے کہ اگر خدا تعالیٰ کو جو میرا خالق ہے دو پر ہوں وہ ہرگز اڑنے سلیگا
 تو عاجز کہلائیگا جس سے اسکی ذات پاک میں جنت نقصان لازم آجا و یگا
 اگرچہ اس چہرے بظاہر اپنے زعم میں اپنے خالق کی تنریا علی درجہ کی ہے
 جسے او سکو ناز ہوگا مگر فی حقیقت جلنے والوں کے نزدیک اسکی یہ تنری کیسی
 قبیحہ ثقیلہ ہے پس یہ تمام خرابی اسٹے واقع ہوئی کہ اس نے اپنی کم فہمی اور
 اپنے خالق کی عدم معرفت کی وجہ سے اپنی ذاتی نقصانات سے خالق مطلق کی تنریہ
 کرنا چاہا لہذا اپنے صفات پر خالق کے صفات کو قیاس کیا پس یہی حال ہے
 اوس شخص کے قصور عقل کا جس نے فوق عرش سے حق سبحانہ تعالیٰ و تقدس
 کی احاطت علمی کو مثل اپنے اوس احاطت علمی کے فرض کیا ہے جیسے کہ زید
 باوجودیکہ حیدر آباد میں ہے مگر اکبر آباد کے تاج محل پر اوسکا علم حاوی ہے
 یعنی جیسے کہ زید کے علم میں تاج محل کی صورت حاضر ہے یا یوں کہو کہ زید کا علم
 اوسکے تمامی معلومات پر محیط ہے اسی طرح یا اس سے زیادہ حق سبحانہ تعالیٰ
 کا علم جمیع عالم پر محیط ہے و ما قدام اللہ حق سرچہ اس تشیل کے دینے میں
 اوس نے فاش غلطی کی ہے کیونکہ کسی چہرے سے تشیل حسب حال و موافق
 واقع کوئی مناسبت ہی نہیں رکھتی بدین وجوہ کہ زید کو اوس تاج محل کا علم
 بعد رویت کے حاصل ہوا ہے لہذا علم اوسکا حصولی ہے کیونکہ قبل از
 حصول اس رویت کے زید اوس سے جاہل تھا یا بعد حصول کے اوسکو ہو گیا

تو بھی جاہل رہا پس ذات زید و اوس کے علم میں التفکاک لازم آیا کیونکہ جو عالم حادث کہ زاید بر ذات یعنی عارض ہوتا ہے اوسکی یہی شان ہے بخلاف اوس کے حق سبحانہ تعالیٰ کا علم ذاتی قدیم و حضوری ہے جس میں اول و آخر جہل کو ہرگز دخل نہیں ہوتا اور کسی حالت میں ذات و علم الہی میں التفکاک متصور ہی نہیں ہو سکتا عین تفاوت راہ از یکجاست تا یکجا۔

قطع نظر اسکے اس مثال میں یہ کیسی بڑی اور بدیہی غلطی ہے کہ اس سے اصل مفہوم محبت علی کا بھی ثابت نہیں ہوتا کیونکہ زید کے خیال میں جو صورت داخلی کہ حاضر ہے وہ بنفسہ تاج محل کی اصل عبارت خارجی نہیں ہے بلکہ وہ صورت خیالی تاج محل کی مثال ہے پس اس صورت میں زید کا علم تاج محل کی صورت مثالیہ داخلیہ پر محیط ہو انکہ اصل عبارت خارجی تاج محل پر اگر حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت علمی کا یہی حال فرض کیا جاوے تو یہ محض بہتان عظیم ہے یا اگر باعتبار حقیقت کے دیکھا جاوے تو بیشک قبل از خلق کے خالق کو اپنے مخلوقات کا علم ضروری ہے لہذا معلوم خلق و هو اللطیف الخبیر لہذا وہ ازل ہی میں سب جان چکا ہے۔ لہذا تمامی معلومات یعنی صور علمیہ پر اوسکا علم محیط ہے پس اس احاطت علمی کا اطلاق مرتبہ علمی یعنی صور علمیہ ہی کے نسبت صحیح ہو سکتا ہے کیونکہ وہ صور علمیہ جو معلوم حق میں بذاتہ خارج نہیں ہو سکتے والا ذات حق میں خلور لازم آدیکھا۔ اور یہ محال ہے پس یقیناً صور علمیہ علم الہی سے کبھی منفک نہیں ہوتے بلکہ از لادایہ اعلم الہی میں بحقیقتہ ثابت ہوتے ہیں تو ناگزیر صور خارجیہ جو حکم کن خارجاً موجود ہو سکے ہیں اور صور علمیہ

کے امثال یہ ہے جو علم الہی میں ثابت ہیں بہر حال یہہ صور خارجی یعنی عینی حوالے
 اوں صور داخلی کے ہوتے ہیں جو علمی ہیں لہذا اللہ تعالیٰ کی احاطت و معیت
 علی کا اطلاق صرف مخلوقات ہی کے نسبت مستحب ہے ہواوند اس عالم کے ساتھ کیونکہ
 یہہ عالم خارجی اوں صور داخلی کے سوا ہے پس اس صورت عقیدہ میں علم
 مطلق سے علم جزئیات عالم کی بھی نفی ہو جاوے گی کیونکہ اللہ تعالیٰ تو بالذات
 فوق عرش ہی رہتا ہے تو بہر زمین پر جو واقعات کہ آنا فنا گذر رہے ہیں پھر
 اوسکے علم حاصل ہو چکا ذریعہ ہی کیا ہے اگر یہہ کہا جاوے کہ وہ فوق عرش
 سے دیکھتا ہے تو اسقدر فاصلہ بعدہ سے دیکھکر معلوم کرنے سے اس عالم
 کے ساتھ اوسکی احاطت و معیت علمی کہاں سے ثابت ہو جاوے گی کیونکہ یہہ علم
 تو بعد ویرستہ کے حاصل ہوتا ہے جس سے حدوث کو جگہ دیتا ہے بھی وجہ بعضوں
 کے حق میں علم جزئیات کے انکار کا سبب ہو گئی لہذا بعضوں نے یہہ گمان
 کر لیا کہ اللہ تعالیٰ جو خالق ہر شے وبالذات فوق عرش ہے ہر چیز کو اوسکے
 جملہ واقعات و حالات کے ساتھ از ابتدا تا انتہا اول ہی جان چکا ہے اور
 اوسی کے موافق ہوتا رہتا ہے پس اس حالت میں اس اعتقاد کی بعینہ یہہ
 صورت ہوئی جیسے کہ مصور اپنی بنائی ہوئی تمامی تصویر و نگہ لینے مکان میں
 بیٹھے ہوں اوں ذہنی نقوش کے ذریعہ سے تصور کرتا ہے جو اوسکے خیال میں
 موجود ہیں یعنی اس صورت میں اوں تصویر و نگہ علم مصور کو اپنے صور
 خیالیہ میں غور و فکر کرنے سے حاصل ہو جاتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علو
 کے بعد حق سبحانہ تعالیٰ ہر چیز کو مثل ہمارے غور و فکر سے اور اک نہیں کرتا

بلکہ وہ ہر چیز کو بالمشاہدہ جانتا ہے یعنی جیسے کہ قبل از خلق عالم کے تمامی صور علمیہ عالم پر اوسکی معیت علمی مع الذات کی وجہ سے تمامی صور علمیہ کا شہود ذاتی ہے بالذات حاصل تھا اوسیطرح بعد از شہود خارجی کے بھی حق سبحانہ تمامہ و تقدیر کو اس تمام عالم کا علم مع الذات شہود اسی حاصل ہے۔ **خبرنا قال اللہ تعالیٰ** **وانہ علی کل شیء شہید** پس اوس علم اور اس شہود میں کی طرح کے تغیر و حدوث کو دخل نہیں ہے کیونکہ قبل از خلق کے اول جو علم ذاتی تھا وہی آخر بعد از خلق عالم کے شہود کا حکم لیا کیونکہ اوسکی ذات اور صفات کی شان **الانکس** امکان ہے پس الفاظ کی تنگی بغیر معنی میں قاصر ہے لہذا اسکا ادراک کتب بھی پر منحصر ہے جبکہ بعد یہ بات بہ عین الیقین متحقق ہو جاتی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ علم شہودی ہی معنی ہے اوسکی احاطت و معیت ذاتی پر جبکہ مختصر ثبوت عقلی و نقلی اور پر گزر چکا اور اوسکی تفصیل موقوف ہے اسات پر کہ جب تک مرتبہ علم سے خارجاً ظہور صور علمیہ کی حکمت ظاہر نہیں ہے معیت ذاتی کی حقیقت بھی مشکف نہیں ہوتی مگر یہ محال اس قسم کے بیان اس لئے کہ تحمل نہیں ہے کیونکہ اہل معرفت و صاحبان بصیرت بہت کم ہیں ان اگر کوئی طالب حق اس حقیقت کا طالب ہے تو وہ اہل حق سے طلب کرے **يقول الحق وهو جلای السبیل۔**

مولوی صاحب نے اپنے جملہ تصنیفات میں بغیر ذات کے حق سبحانہ تعالیٰ کی معیت علمی کے ثبوت پر بہت کچھ زور دیا ہے لیکن کہیں اس مفہوم کو کسی آیت قرآنی یا حدیث بنوی سے ثابت نہیں کیا ہے بلکہ انہوں نے بعض اقوال ملف

و خلف سے اس امر کا استنباط فرمایا ہے۔ اسمین کچھ شک نہیں کہ بعض اصحاب
سلف نے حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و معیت کو علم کے ساتھ تعبیر کیا ہے مگر
اس احاطت و معیت کو بغیر از ذات کے نہیں فرمایا ہے پس اس صورت میں
یہ معیت علمی منافی معیت ذاتی نہیں ہے جبکا ثبوت مدلل ہم اوپر دیکھ چکے ہیں
الحاصل مولوی صاحب نے جن اقوال سے یہ استدلال فرمایا ہے۔

(۱) از ابن خلدون ابن عباس و سفیان ثوری کا یہ قول ہے اخرج ابن حاتم عن
ابن عباس فی قولہ تعالیٰ و هو معکم ایما کنتم قال عالمو کما ایما کنتم و اخرج
البیہقی فی منہاجہ السماء و الصفات عن سفیان الثوری انه سئل عن قولہ تعالیٰ
و هو معکم قال علمہ انتہی یعنی روایت کیا ہے ابن حاتم نے ابن عباس رضی اللہ
عنہم سے معنی میں قولہ تعالیٰ و هو معکم ایما کنتم کے کہا انہوں نے وہ جاننے
والا ہے تمکو جان کہیں ہوا اور روایت کی ہے یہی نے کتاب الاسماء
والصفات میں سفیان ثوری سے پوچھا اور کو کسی نے معنی سے قولہ تعالیٰ
و هو معکم کے کہا علم اور کہا ہے انتہی قول اول کے نسبت مولوی صاحب
فرماتے ہیں کہ ساتھ ہونے سے مراد جان لینا ہے اور قول ثانی سے مولوی صاحب
یہ مراد لیتے ہیں کہ یعنی ذات او سکی تمہارے ساتھ نہیں ہے حالانکہ یہ
استنباط خلاف معنی قول و مراد قابل ہے کیونکہ کسی نے معیت علمی کا ثبوت
ذات کی نفی کے ساتھ نہیں کیا ہے بلکہ قولہ تعالیٰ و هو معکم کو عالم کیم پر
ابن عباس نے استدلال کیا ہے یعنی اللہ تعالیٰ فرماتا ہے کہ میں تمہاری
ساتھ ہوں اس پر ابن عباس نے یہ استدلال کیا ہے کہ جب اللہ تعالیٰ

تمہارے ساتھ ہے تو بالضرور وہ تمہارا جلنے والا ہے گویا یہاں ابن عباس
 نے اللہ تعالیٰ کی معیت ذاتی کو اس کے معیت علی پر دلیل گردانا ہے جیسا
 کہ اس آیت میں خود حق سبحانہ تعالیٰ نے اپنی معیت علی کو معیت ذاتی پر دلیل
 لایا ہے چنانچہ اس آیت میں اس طرح فرمایا ہے کہ اللہ تعالیٰ جانتا ہے جو
 داخل ہو تب زمین میں اور جو نکلتا ہے اس سے اور جو اترتا ہے آسمان
 سے اور جو چڑھتا ہے اوس میں اور وہ اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جہاں
 کہیں تم ہو یعنی یہاں جس طرح اللہ تعالیٰ نے حصول علم جزیات عالم کو اپنی
 معیت ذاتی پر استدلال فرمایا ہے اسی طرح ابن عباس نے بھی حق سبحانہ تعالیٰ
 کے معیت ذاتی کو معیت علی پر استدلال کیا ہے اور نیز سفیان ثوری نے
 بھی اسی طریقہ استدلال پر عمل فرمایا کیونکہ اصل مقصود اس آیت سے نبوت
 علم جزیات عالم ہے لہذا سفیان ثوری نے بھی اوسی منشا کے موافق کہا
 کہ اللہ تعالیٰ علم سے تمہارے ساتھ ہے پس ان ہر دو اقوال سے ہرگز یہ
 امر ثابت نہیں ہو سکتا کہ اللہ تعالیٰ کا فقط علم تمہارے ساتھ ہے نیز ذات کے
 قائل و تدبر۔

(۲) از انجملہ دوسرا یہ قول ہے وخرج ابن عبد البر و ابو عبد اللہ ابن
 بطہ و البیهقی فی الاسماء و الصفات من روایۃ مقاتل بن حیان عن الفضال
 و قوله تعالیٰ ۛ یكون من بحری ثلاثۃ ۛ لاہور العجم قال هو علی عرشہ
 و علمہ معہم و لفظ البیہقی هو اللہ علی العرش و علمہ معہم یعنی نکالو
 عبد البر و ابو عبد اللہ ابن بطہ نے اویسیقی نے کتاب الاسماء و الصفات میں

روایت سے مقاتل ابن حیان کے صحاک سے قول میں اللہ تعالیٰ مایکون
 من بخوی الایہ کے کہا انہوں نے وہ اللہ تعالیٰ اپنے عرش پر ہے اور علم
 اوسکا اوسکے ساتھ ہے اور لفظ یہی کا یہ ہے کہ وہ اللہ عرش کے اوپر
 اور علم اوسکا اوسکے ساتھ ہے ان ہر دو اقوال صحاک وہی سے خود مولو
 صاحب تو یہ نہ سمجھتے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک عرش پر پھری ہوئی ہو
 اور امام بیہقی نے تو قرب الہی کے مفہوم سے فصل و مسافت کی نفی کی ہے
 چنانچہ بیہقی نے اپنی اوسی کتاب اسما و صفات میں علی کا یہ قول نقل لایا ہے
 کہ معناه لا ہما فقیہین للخلق و بیدہ یعنی اللہ تعالیٰ کے قرب کے مفہوم میں مسافت
 نہیں ہے در حالیکہ عبد ورب کے فیما بین فصل و بعد مکانی نہیں ہے تو ظاہر
 ہے کہ امام بیہقی کا اعتقاد قرب و معیت حق سے ذات مطلق کی نفی نہیں ہو سکتی
 ہے تو پھر اوسکی بغیر علم کے ساتھ کرنا صحیح ہے اور یہ تعبیر خلاف سیاق کلام
 الہی ہی نہیں ہے کیونکہ اس آیت بخوی میں حق سبحانہ تعالیٰ نے اولاً جملہ
 اشیا را ما فی السلوٰت و ما فی الارض کے علم جزوی و کلی کا آپ کے حاصل
 کرنے کا ذکر فرمایا اور ساتھ ہی اس حصول علم پر معیت ذاتی کا استدلال
 کیا کیونکہ بعضوں نے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کو بچیت فوق معینہ کر دیا تھا جس کا
 لازمی نتیجہ یہی تھا کہ اوس ذات پاک کو علم جزیات عالم کا حاصل نہیں کیونکہ بغیر
 از معیت ذاتی کے حصول علم جزیات عالم کا محال عقلی ہے اور بعضوں کو اوسکی
 معرفت و معیت ذاتی کی لاعلمی سے علم جزیات عالم کے مفہوم سے بے خبری تھی
 چنانچہ تفسیر کشاف میں ہے کہ ربیعہ بٹا عمر و کا اور حبیب اوسکا بہائی ساتھ

صفوان بن امیہ کے بایں کرتے تھے ایک کہا آیا اللہ جانتا ہے جو کچھ کہتے ہیں
 ہم دوسرے نے کہا بعض بات جانتا ہے اور بعض نہیں جانتا اور تیسرے
 نے کہا اگر بعض جانتا ہے تو سب ہی جانتا ہے تب یہ آیت اتری کہ اللہ تو نے
 ان اللہ یعلم ما فی السموات وما فی الارض ما یکون من بخوف ثلثہ الا هو
 رابعہم ولا خمسة الا هو سادسہم ولا ادنی من ذلک ولا اکثرہم الا هو
 معہم انما کانوا اعدیہم بما عملوا یوم القیامۃ ان اللہ بکل شیء محیط ۲۷۸ یعنی کہا
 کیا نہیں جانتا تو کہ اللہ جانتا ہے جو کچھ آسمانوں میں ہے اور جو کچھ زمین میں
 ہے (وہ اس حصول علم کی یہ ہے کہ) نہیں ہو تین بایں تین آدمیوں مصلحت
 کرنے والوں میں مگر چوتھا اون میں خدا ہوتا ہے اور پانچ مصلحت کرنے والے
 مگر چھٹا اون میں خدا ہوتا ہے (ان پانچ میں کا آپ چھٹا ہو سکی حقیقت اون پانچ
 کے ساتھ اپنی معیت ذاتی فرمائی) اور نہ کم ہوں تین سے اور نہ زیادہ ہوں
 پانچ سے مگر وہ اللہ ساتھ ہے اونکے جہاں کہیں کہ ہوں (جبکہ ہر امر جزوی کا
 علم بالذات حاصل ہے تو) پس خبر دیکھا اونکو قیامت کے دن جو کچھ دنیا میں کیا
 ہے (اس وجہ سے) کہ بتحقیق اللہ تعالیٰ ہر چیز کا جاننے والا ہے کیونکہ ان
 اللہ بکل شیء محیط ہے پس جو ذات کہ بالذات محیط اشیا ہے تو بالضرورة
 اوسکو تمامی واقعات کلی اور جمیع حالات جزوی کا علم بالنبات ہی حاصل ہوگا۔
 اب یہاں یہ نکتہ بغور سمجھنے کے قابل ہے کہ اون ہر شخص خصوصاً کا آپس میں
 حق سبحانہ تعالیٰ کی شان احاطت علمی کا پوچھنا دلالت کرتا ہے شان احاطت
 ذاتی کے صیافت یہ کیونکہ اللہ تعالیٰ بالذات فوق عرش ربکرا ان تینوں کے

باتوں کا سننا ناممکن خیال نہیں کیا جاسکتا تھا کیونکہ فاصلہ اور مسافت بعیدہ
 سے بھی انکی باتوں کا سننا ممکن الوقوع تھا لیکن انہوں نے آپس میں اس کے لحاظ
 علم سے سوال کیا تھا اور مجباً جا طلت علی بغیر از معیت ذاتی کے حاصل نہیں ہو سکتی
 تھی لہذا ان کے جواب میں حق سبحانہ تعالیٰ نے یہ فرمایا کہ میں تمہارے ساتھ
 ہوں تو ظاہر ہے کہ ساتھ دلے سے وہ بھی ایسا سا تھی جو اسکی رگ جان سے
 بھی قریب تر ہے کوئی بات بھی پوشیدہ نہیں رہ سکتی تو بیشک وہو بھی علیہ
 ہوا یعنی وہ ہر بات کا جاننے والا ہے اسوجہ سے امام بھی اور ضحا کے
 اس آیت کو معیت علی پر استدلال کیا ہے اور یہی حق اور منطوق آیت ہذا اور
 موافق واقع سے کیونکہ جب بخلان اس شان معیت ذاتی کے اگر انکی باتوں کا
 علم عرش کے اوپر ہر کساعت کے ذریعہ سے حاصل ہوا ہوتا تو وہو معہ ایمان کا
 نفاذ بلکہ توذبحہر با عملوا یوم القیامۃ کے لئے علیہم کی جگہ سمیع فرماتا یعنی
 تمام باتوں کو انکے یمن نے سن رکھا ہے جسکی خبر انکو قیامت کے دن دوں گا
 لیکن چونکہ انہوں نے اللہ تعالیٰ کی معیت علی سے سوال کیا تھا لہذا اللہ تعالیٰ
 نے انکی باتوں کے جاننے کی وجہ اپنی معیت ذاتی فرمائی نہ صرف اسقدر بلکہ
 اس عموم معیت علی مع الذات کو مختلف صورتوں کے ساتھ بیان فرمایا تو ہر
 باوصف اسقدر صحت کے کوئی اہل علم جو راسخ فی العلم ہے اس حکم الہی کے
 خلاف بغیر از معیت ذاتی کے محض معیت علی کا اعتقاد ہرگز نہیں کر سکتا۔
 شاید بیان کوئی بظن یہ گمان کرے کہ اس آیت کا جملہ ثلاثہ لاہودا بعمہم کا
 یعنی الشہرین کا چوتھا ہے اور دوسری آیت کا جملہ ثلاثہ کا یعنی الشہرین

میں کا نیز ہے بظاہر ایک ہی مفہوم پر مشتمل ہے حالانکہ صاحبان بصیرت جانتے ہیں کہ پہلی آیت سے توحید ثابت ہوتی ہے اور دوسری آیت اتحاد پر دلالت کرتی ہے اس اجمال کی یہ تفصیل ہے کہ پہلی آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ ہر تین شخصوں میں کا چوتھا اور ہر چار میں کا پانچواں یعنی ان تمام لوگوں کے سوا ذات اللہ تعالیٰ کی اور نہ زیادہ ہے جس سے اسکی ذاتی مطابقت ثابت ہوتی ہے کیونکہ معیت میں وجہ غیریت کی ضرور ہے اور یہی توحید ہے بخلاف اس کے دوسری آیت کا مفہوم یہ ہے کہ اللہ تین میں کا نیز ہے جیسے کہ نصائے نے اللہ کی ذات مطلق کو غیبی و روح القدس و دونوں ذاتوں میں مفید و محدود کر دیا ہے جس کا مفہوم قید و حد ذاتی کے سوا عینیت محض ہے بغیر وجہ غیرت کے پس یہ شرک و ایما ہے فافہراندہ سر دقیق -

(د) از اجماع ابو عمر ابن عبد البر کا یہ قول ہے کہ لجمع علماء الصحابة والتابعين الذين حمل عنهم التاويل قالوا في تاويل قوله تعالى ما يكون من جنوى ثلثة لا هو ارايعهم هو العرش وعلیه فی کل مکان وما خالفهم فی ذلک احد من اهل الحق بقولہ اتفقوا یعنی اجماع کیا ہے علمائے صحابہ اور تابعین نے جن سے تاویل محمول ہوئی وہ لوگ تھے تاویل میں قولہ تعالیٰ ما یكون من جنوى الا یہ کے کہ وہ اللہ عرش پر ہے اور علم اس کا ہر جگہ ہیں ہے اور نہیں خلاف کیا انکا اسباب میں کسی ایک نے بھی جسکا قول حجت ہوا انتہی۔ اور مولوی صاحب نے نے ہیں اس قول میں اجماع صحابہ اور تابعین سے تاویل معیت کے ساتھ علم کی ثابت ہوئی ہے انتہی لیکن مولوی صاحب کے اس کلام میں کلام ہے کیونکہ شرح مسلم میں

امام نووی نے کہا ہے کہ اهل العلم في احاديث الصفات وايات
الصفات قولين احدهما وهو مذهب السلف او كلهم انه لا يتكلمون في صفات
اللہ یعنی احادیث و صفات و آیات صفات سے دو قول ہیں پہلا قول
مذہب سلف کا ہے وہ یہ ہے کہ وہ گفتگو نہیں کرتے ہیں معنی میں اس کے
و قول الثانی هو مذهب معظم المتكلمين انهم تناولوا على ما يليق بدارتہ نقل
على حسب واقعہ الخ یعنی دوسرا قول مذہب متکلموں کا ہے کہ وہ آیات و احادیث
صفات کی تاویل اس طرح کرتے ہیں جو لائق ہو ذرا استبحانہ نقل کے اور اس
کے مقام پر اور نیز ابن تیمیہ نے اپنے رسالہ حمویہ میں یہ کہا ہے جس کا ترجمہ یہ
ہے کہ روایت کی امام ابو القاسم لاکای نے اپنی کتاب النسخۃ میں امام محمد بن
شاگرد امام ابی حنیفہ سے کہ انہوں نے کہا ہے کہ سارے فقہا مغرب اور مشرق کے
اتفاق کیا ہے ایمان لائے قرآن پر اور اون حدیثوں پر کہ جن کو معتبر لوگوں نے
روایت کیا ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے صفت میں پروردگار عزوجل
کے بغیر تفسیر اور تعبیر بیان کے اور بغیر تشبیہ کے پر جو کوئی تفسیر کرے آج کچھ چیز کی
اون صفات سے یعنی صفات متشابہات سے پس مقررہ نقل جاوے طریقہ صحیح
نبی صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے اور اچھا جاوے جماعت سلف سے کیونکہ انہوں نے
نہیں بیان کیا اونکا اور نہ تفسیر کی اونکی ولیکن ہے سلف ایمان لائے اون چیز
جو قرآن اور حدیث میں ہیں اور چپ رہ گئے انتہی - یہ ہر دو قول مولوی صاحب کتاب
الاستواء علی الاخوان نقل لائے گئے ہیں اگرچہ اس مفہوم کا ثبوت کہ مذہب صحابہ
و غیر ہم کا تفویض تھا مولوی صاحب نے اور پتیرے اقوال سے ویسے لیکن

یہاں ہماری غرض کے حاصل ہونے کے لئے یہی دو قول کافی ہیں کیونکہ امام زوی
 کے قول سے معلوم ہوتا ہے کہ صحابہ کرام علیہم السلام و تابعین و تابعین
 آیات صفات احوال و مشاہدات کی معنی میں کچھ گفتگو ہی نہیں کر سکتے تھے اور امام زوی
 کے قول سے ان آیات مشاہدات کی جن میں صفات شرب و معیت و احاطت
 بھی داخل ہیں تغیر یا تغیر کرنا خلاف و بے ربطہ بنوی و اصحاب لغت سے بعض آیات
 قرب و معیت و احاطت کی تغیر یا تغیر علم و غیرہ سے کرنا بے ربطہ ہے جیسے کہ امام
 شوکانی نے کہا ہے جو اس کے آگے لڑ چکا پس اس صورت میں ابو عمر ابن عبد البر
 کے قول سے مولوی صاحب کا یہ مسئلہ لال کرنا کہ اجماع صحابہ و تابعین سے
 تاویل معیت کے ساتھ علم کی ثابت ہوئی ہے ضرر گنا محال ہے اور ان اقوال جملہ
 اہل علم کا جنکو صاحب احسن کے جواب میں مستند اخذ مولوی صاحب نے
 پیش کیا ہے لیکن اس آیت ما یكون من جنوى من بعض اہل علم نے جو اللہ
 تعالیٰ کے معیت کی علم کے ساتھ تغیر کی ہے میں اسکا مخالف نہیں ہوں
 کیونکہ یہ علمی معیت ذاتی کے سنائی نہیں ہے جسکو میں اس کے قبل ثابت
 کر چکا ہوں البتہ یہ معیت بغیر ذات کے کسی سلف صالح کے قول سے ثابت نہیں
 ہوتی اگر اس قول کے اس حلیہ سے ہو فوق العرش و علوہ فی کل مکان کے
 مولوی صاحب نے بغیر ذات کے عموم معیت علمی تصور فرمایا ہے تو نور الدین صاحب
 کے اس قول کو مکرر ملاحظہ فرمائیگی تکلیف دیجانی ہے کہ قالت المعتزلة اذ
 جعل مکان بالعلو لاجل الہ و مرقا لکل مکان۔ ^{تعلو لان من یعلم مکانا}
 لا یصح ان یقال هو فی ذلک المکان بالعلم یعنی معتزلہ کہتے ہیں وہ تعالیٰ

ہر ایک مکان میں ہے علم سے بغیر ذات کے اور جو شخص کہتا ہے کہ ہر ایک مکان میں ہے باعتبار علم کے اس واسطے کہ جو شخص جانتا ہے مکان کو صحیح نہیں یہ کہ کہا جاوے کہ وہ اس مکان میں ہے علم کے ساتھ یعنی بغیر ذات کے علم کا مکان میں ہونا صحیح نہیں ہے قطع نظر اسکے عقلی و نقلی دلائل سے ثابت ہو چکا ہے کہ ذات مطلق صرف بھت فوق عرش پر مفید نہیں ہو سکتی البتہ اس ذات مطلق عرش کے ساتھ ایک خاص طرح کی نسبت حاصل ہے اور سوائے عرش کے عالم کے ساتھ عموم معیت حاصل ہے اور اس عموم معیت کو البتہ ابو عمر ابن عبد البر سے علم سے بتیہر کیا ہے جیسے کہ دوسرے اہل علم نے کیا ہے وَاِلَّا اللّٰهُ تَعَالٰی کا فوق عرش پر ہر مکان میں اس کے علم کو ثابت کر نیکی صورت میں صفات الہی کے نسبت وہی قباحت لازم آوے گی جو فرضی قباحت کہ ذات مطلق کے نسبت خیال کی گئی ہے کیونکہ ذات و صفات حق کے مطلق و منزه ہیں پس جس حالت میں کہ ذات مطلق کو قید مکانی کے مشبہ سے فوق عرش لامکان نام کی جگہ میں مفید کر دیں اور صفات مطلق کو ہر مکان میں جگہ دین تو ذات و صفات مطلق بالکل مفید ہی ہو جاوینگے پس جب تک ذات و صفات حق سے یہ مکانی قید مرتفع نہ ہو تخریج نام ربّ الہام کی ہرگز حاصل نہ ہو سکیگی۔

(۶) از بخلہ امام مالک کا یہ قول ہے کہ وَهُوَ اللّٰهُ فِي السَّمَاءِ وَعِلْمُهُ فِي كُلِّ مَكَانٍ یعنی وہ اللہ آسمان میں ہے اور علم اس کا ہر مکان میں انتہی یہاں مولو ایضاً نے اللہ سے ذات مراد لیا ہے اور سارے عرش جس سے یہ استدلال کیا ہے کہ اللہ کی ذات عرش کے اوپر ہے اور علم اس کا ہر مکان میں ہے۔

امراول کے نسبت تو ہم کو مولوی صاحب کے ساتھ اتفاق ہے کیونکہ اللہ علم ذات ہے مگر ہمارے عرش کا مراد لینا تاویل بعید ہے کیونکہ حق سبحانہ نقلے فرمانا ہے کہ اللہ الذی خلق سبع سموات طباقاً لئیں اللہ وہ ہے جو پیدا کیا ہے سات آسمانوں کو تلے اوپر پس اس صورت میں ہمارے عرش مراد لینا صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس کی تفسیر میں حدیث دلوا اور احوال سے ہر ایک آسمان کے درمیانی فاصلہ مکانی کا ذکر بالتفصیل آیا ہے اور ان ساتوں آسمانوں کے اوپر عرش کا ہونا بیان فرمایا ہے اسکے متعلق ہماری گفتگو رسالہ التشریح فی التبیہ میں مفصلاً گزر چکی ہے درحالیکہ امام مالک رحمہ اللہ فی الہماؤ کا قول منافی ہے مولویضاً کے اوس دعوے کے جو اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو فوق عرش بغا صلاہ مکانی لامکان میں مقید کیا ہے تو پہر و علمہ فی کل مکان سے باطلا صحت ذاتی قرب و معیت ذاتی کی نفی کیونکر ہو سکتی ہے کیونکہ ذات سے علم کا انفکاک محال ہے جس کا بیان گزر چکا جس حالت میں کہ اس قول امام مالک سے علم کا انفکاک ذات سے ثابت نہیں ہوتا ہے تو پہر اوس ذات مطلق کی معیت یا قربت علی بغیر ذات کے کیسے ثابت ہوگی قلیلاً مل۔

(۵) از الجملہ جلال الدین بیوطی کا یہ قول ہے قولہ تعالیٰ وہو معکم انما یتوکلونہ بخیل حمل المعیۃ علی القرب بالذات فتعین صرفہ عن ذلک وحملہ علی العلم والقدح او علی الحفظ والرعیۃ یعنی قولہ تعالیٰ وہو معکم پس بے شک محال لازم آتا ہے حمل کرنا معیت کا اوپر قرب بالذات کے پس متعین ہوا پس نہ اسکا اس معنی سے اور حمل کرنا اسکا علم و قدرت پر یا حفظ و نگہبانی پر انتہی۔ اس قول کے

دو مطلب ہیں اول یہ کہ اللہ تعالیٰ کی معیت کا محل قرب ذاتی بر کرنا محال ہے کیونکہ
 معیت و قربت کے مفہوم میں تباہی ہے دوسرا یہ کہ معیت ذاتی کو محال کہنا باعینا
 ایسی معنی ظاہر کے ہے جس میں حلول و اتحاد و قید مکانی لازم آتی ہے چونکہ بعض
 آیات صفات کو اس کے ظاہری معنوں پر حمل کرنے سے محال عقلی لازم آتا ہے
 اور بعض آیات کا بعض سے قرص پیدا ہوتا ہے اور بعض وقت وہ معنی ظاہری
 خلاف تقدیس شان الہی سمجھی جاتی ہے لہذا ناگزیر اس کو محال ٹہرا کر تاویل کرنا پڑتا ہے
 مثلاً استوی و فوق ہے اگر چہ حق سبحانہ تعالیٰ کا استوی و فوق مسلم ہے
 مگر جب اہل زنج نے اس کے معنی کو غلط نشانیاں نشان تقدیس الہی سمجھے تو اہل علم
 کو اس کی ایسے معنوں سے تاویل کرنا پڑا جو مخالف تنزیہ الہی نہوں چنانچہ آیات
 استوی و فوق کے نسبت خود امام جلال الدین سیوطی نے القان میں فرمایا
 ہے ہذا ان صحیح محتاج الی تاویل فان الاستقلال و مشعرہ بالتحقیم یعنی اگر صیبات
 صحیح ہے کہ یہ محتاج تاویل ہے لیکن استقار کے ساتھ تاویل کرنا جسم کے ساتھ
 بغیر کرنا ہے انتہی۔ انہیں کچھ شک نہیں ہے کہ اہل ظاہر و اہل تاویل کے نزدیک
 ذاتی استوی و فوقیت علی العرش حق سبحانہ تعالیٰ کی مسلم ہے باوجود اسکے
 ظاہر ٹھہرا شک۔ اس ذات پاک کی تنزیہ کر نیکی لئے ان صفات کی تاویل کرنی
 پڑتی مگر یہ ایسی تاویل ہے کہ اس کی ذاتی فوقیت کے منافی نہیں امام سیوطی کے
 میں قول کے نسبت مولوی صاحب نے لکھے ہیں کہ پس اگر ذات خدا کا بغیر
 یہ حلول و اتحاد کے ہمارے ساتھ رہنا جائز بات ہوتی تو بلا حلول نہایت
 ساتھ ہے کہ ضرورت تھا اس کو محال ٹہرا کیا سبب ہمارے ذات سے بلا حلول نہایت

ساتھ ہے کہنا مکارون کی بات ہے نہ سلف و غیر ہم کی انتہی۔ اصل تو یہ ہے کہ
 یہاں حق سبحانہ و تعالیٰ کو اپنی معیت ذاتی کے ظاہر فرمانے سے اس کے ثمرات
 یعنی احاطہ علم و قدرت اور اپنی حفظ و نگہبانی کا اظہار منظور ہے لہذا اس اظہار
 معیت ذاتی سے مقصود بالذات صفات مذکور کی احاطت و معیت و قربت
 ہے تاکہ معلوم ہو کہ کوئی ذرہ ہی اس کے علم و قدرت و حفظ و حراست و غیرہ سے
 خارج نہیں ہے پس اس صورت میں ظاہر ہو جاوے گا کہ بغیر ان صفات کی احاطت
 کے جس کا اظہار یہاں مقصود بالذات ہے محض ذات کی معیت کہنا صحیح نہیں ہوتا
 بلکہ بلاشبہ یہ بات محال بھی ہے کیونکہ ذاتی معیت کے ساتھ علم و قدرت کا
 نہ ہونا ممکن تو کیا بلکہ بقول مولوی صاحب مکارون کی بات ہے نہ سلف و غیر ہم
 کی اب رہا یہ امر کہ ذات خدا کا قرب بغیر حلول و اتحاد کے جائز ہوتا تو پھر
 امام سیوطی اس کو محال ٹھہرانے کا کیا سبب تھا اگرچہ ہم اس کے مختلف اسباب
 بیان کر چکے ہیں بلکہ بلاحلول و اتحاد و قرب کے محال نہ ہونیکو انشاء اللہ تعالیٰ ہم
 آئندہ نہ صرف عقلاً ہی ثابت کر دینگے بلکہ حسیات کی صورت میں اس کو لا کر دکھلا
 دینگے جو کہ اب ہمارے زیر نظر امام سیوطی علیہ الرحمۃ کا کلام ہے جس سے ہم
 استنباط کرنا چاہتے ہیں کہ امام صاحب موصوف کا عقیدہ اس بارہ میں
 کیا ہے کیونکہ عموم معیت ذاتی کا انکار مبنی ہے اس بات پر کہ اللہ تعالیٰ کی
 ذات پاک علی العرش بجمت فوق مقعد ہو حالانکہ وہ نہ صرف اس کے مخالف ہیں
 بلکہ بعض اس کے دوسرے اقوال سے تو اس انفصال فوقیت کی نفی اور ذاتی
 قرب و معیت کا ثبوت متحقق ہوتا ہے چنانچہ ایک قول کو امام سیوطی کے جسکو انہوں نے

شیخ غزالی دین سے لقللاً لایا ہے اور ہم سابق نقل کر چکے ہیں یہاں پہر اوسکا امان
 کرتے ہیں کہ اندہ اشرب الی کل شیئ لیس شیئ اقرب الیہ من شیئ ولا شیئ ابعد
 الیہ من شیئ لا یجمع فی قرب المسانہ لانہ منتر عن ذلک وقال کذا الکلی سجانہ
 وقلالے موجود فصل مکان ما خلا منہ مکان ومنتزع عن المكان والزمان و
 قال هو لا یتصف ولا ینزلہ + وہو فصل النزل لایزال یعنی وہ قریب تر ہے
 ہر شے کے نہیں ہے کوئی شے قریب تر طرف اللہ کے کسی شے سے اور نہیں
 ہے کوئی شے بعید تر طرف اللہ کے کسی شے سے یعنی یہ بعد بمعنی قرب مسافت
 کے نہیں ہے کیونکہ وہ منزہ ہے اس قرب مسافت سے اور کہا اس طرح کہ حق
 سبحانہ قلالے موجود ہے ہر مکان میں اور نہیں خالی ہے اوس سے کوئی مکان
 اور پاکسے مکان و زمان سے اور کہا نہ کیسے اوسکو اور نہ مکان ہے
 اوسکو اور وہ ہر طرف سے ہمیشہ انتہی - یہاں اولاً حق سبحانہ قلالے کی عموم قربت
 ذاتی کو بیان کیا لان اثبات الذات للذاتی سبحانہ انما هو اثبات الوجود یعنی
 جب ذات باری کا ثبوت مستوجب ثبوت وجود باری سے تو ذات و وجود
 واجب کا ایک ہی مفہوم ہو اکیونکہ وجود پر ذات کے تقدم کا مفہوم عدم ہے
 یعنی بغیر وجود کے ذات متصور نہیں ہو سکتی یا وجود کا تقدم ذات پر عدم
 ذات کا منافی ہے لہذا وجود واجب عین ذات واجب ہے ہی سہر واجب الوجود
 الحاصل بعد بیان عموم قربت ذاتی کے اس قرب سے مسافت کی نفی کی جس سے
 یہی قرب ذاتی ثابت ہو گئی کیونکہ جب جمیع موجودات سے وجود واجب میں
 بعد و انفصال نہیں ہے تو پہر اوسکا مکان جو لا مکان ہے عرش پر بغویت

تعالیٰ ازلیہ لیسرہا ابتداء و کانت الاشیاء کلہا ثابتہ فی علمہ ازلا
تعینا بلا بدایہ لانہا متعلقہ بہ تعلقاً سبجیاً علیہ العلامۃ متعلقہ وجود
علیہ الواجب وجودہ بغیر معلوم و استحالہ طریقاً تعلقہ بہا لما یلزم
علیہ من حیث علیہ تعالیٰ بعد ان لم یکن و کما ان معینہ تعالیٰ
ازلیہ کذلک ہی ابدیہ لیسرہا انتہاء فهو تعالیٰ معہا بعد حدوثہا
من العلامۃ عیناً علی وفق ما فی العلم تبییناً و ہکذا ایکن الحال اینما کنت
فی عوالم رباطہا و ترکیبہا و اضافتہا و قیادہا من الاذل الالما فہایہ
لہ فادہش حاضرین بما قالہ فقال لہم اعتقدوا اما قسرتہ لک فی العینہ
فاعتقدوا و دعوا ما یافیکہ تکلون امنہ ہین لمولا کرحق التزبیہ و
مخلصین لعقوب لکم من شجہات التبیہ وان اراد احدکم ان یعرف
ہذا المسئلۃ ذوقاً فلیس قیادہ لی اخرجہ عن وظایفہ و ثباتہ و ما لہ
و اولادہ و ادخلہ الخلق و امنعہ النوم و اکل الشہوات و انا
اضمن لہ و صولہ الی علوہذا المسئلۃ ذوقاً کشفنا قال شیخ ابراہیم
فما تجرأ احد ان یدخل معہ فی ذلک العهد ثم قام الشیخ ذکر بآو
شیخ برہان و الجماعۃ فقبلوا الیہ و انصرفوا انتہی کلام البوقیت یعنی بہ آئے
شیخ جلال الدین سیوطی پس کہا انہوں نے کہ یہ کیا مجمع ہے یہاں ۔ لوگوں نے
بیان کیا کہ یہ مسئلہ ہے یعنی (مسئلہ قرب و معیت کا) فرمایا انہوں نے تمہارا کیا
ارادہ ہے کہ اس مسئلہ کا علم ذوقاً یعنی عرفاناً و کشفاً حاصل کریں یا سماعیاً یعنی نقلاً
پس کہا انہوں نے نقل سے پس کہا جلال الدین سیوطی نے معیت اللہ نقل کی

ازلی ہے اور سکی کوئی ابتدا نہیں ہے اور کل اشیاء اور سب علم میں ازل سے ثابت
 و متعین ہیں بلا دایہ کے اس واسطے کہ یہ معلومات متعلق ہیں ایک ایسے تعلق کے
 ساتھ کہ محال ہے انکی معدومیت بسبب محال ہونے واجب الوجود کے علم کا بغیر
 معلوم کے اور بسبب محال ہونے طریق ان تعلق یعنی قطع تعلق علم کا معلومات سے
 اس واسطے کہ لازم آتا ہے اوپر اس کے حادث ہوا علم اللہ تعالیٰ کا بعد اس کے
 کہ نہ تھا اور ایسا ہی معیت اللہ تعالیٰ کی ازلی ہے جیسا کہ وہ معیت الہی ہے
 نہیں ہے اور سبب انتہاء پس اللہ تعالیٰ کی معیت اپنے معلومات کے ساتھ ہمہ
 عین میں پیدا کر نیکی بعد ویسی ہی ہے جیسے کہ علم میں بتدین بھی (یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی
 معیت قبل از خلق کے مرتبہ علم میں حقایق عالم یعنی صور علیہ کے ساتھ بطریق حق و ہستی
 موافق بعد از خلق کے عالم کے ساتھ ہے) اور اس سبب حقائق حال ہے ایما حضرت - کا
 سب عالموں میں بیضا ہونے کے وقت یا اس کے مرکب ہونے کے وقت یا اسکی اصناف
 و نسبت کے وقت اور پیدا ہونے کے وقت ازل سے بیکرا بد تک (یعنی سب کائنات
 بھی مخلوق میں تو قبل از خلق و بعد از خلق کے جملہ مراتب میں بھی اللہ تعالیٰ کی
 معیت ازل و ابد حاصل ہے) پس جبران سے ہو گئے حاضرین انکی افسان
 سے کہا اور ان کو اعتقاد کہو جو کچھ کہ تم نے کہی ہے میں نے تم سے معیت کے باب میں
 اور اعتقاد کرو اس پر اور چوڑ دو جو کچھ منافی ہے اس کے تو ہو جاؤ گے اپنے
 مولیٰ کے منکر یہ کرنے والوں سے جو حق تنزیہ کا ہے اور خالص کر نیوالے ہونے کے
 اپنے عقول کو شبہات سے تشبیہ کے اگر تم سے کوئی چاہتا ہے کہ اس مسئلہ کو ذوق
 کے ساتھ پہچانے پس سو نہ چکے چھکو (یعنی پیروی کیوے میری) پس میں نکال دو گنا

اشغال سے اور کپڑوں اور مال اور اولاد سے اس کے اور داخل کر دینا اور اس کو خلوت میں اور بزرگ ہونے کا اس کو نیند اور کہانے اور خواہش کی چیزوں سے اور میں غما میں ہونے اور اس کا کہ پہنچ جاؤ گا وہ علم کو اس مسئلہ کے ذوقاً اور کشفاً کیا شیخ ابراہیم نے کیا جرات کرتا ہے کوئی کہ داخل ہوا اس کے ساتھ اس عہد پر پہراٹھ کپڑے ہوئے شیخ ذکر کیا اور شیخ برہان اور جماعت جو ملی اسکے ہاتھ تمام ہو اکلام الیہ اقیست کا۔

حاصل اس تمام تقریر کا اس قدر ہے کہ ہر مکان اور مکان و ملے یعنی بعد از خلق عرش و فرش و اجسام و ارواح وغیرہ حملہ عالم کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی محبت ایسی ہے جیسے کہ قبل از خلق کے اونکے حقایق کے ساتھ تھی لہذا یہ معیت اللہ تعالیٰ کی قبل از خلق و بعد از خلق کے انہی و ابدی ہے لہذا قبل از خلق عالم کے حقایق و عالم یعنی معلوما کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ معیت علی مع الذات تھی تو بعد از خلق کے بھی عالم کے ساتھ وہی معیت ذاتی مع العلم ہوئی پس اس صورت میں یہ قول امام سیوطی کا موافق ہو شیخ غزالی کے اس قول کے جس کو انہوں نے نقل لایا ہے کیونکہ شیخ مذکور نے بھی حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم معیت ذاتی جملہ اشیا اور جمیع اکثہ کے ساتھ بیان کی ہے اور امام سیوطی نے اس کا ثبوت اس طرح دیا ہے کہ ان اشیا اور اکثہ کے حقایق کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی جو معیت از لا تہی بعد از خلق کے بھی وہی معیت ابدی ہے تو ظاہر ہے جبکہ حقایق اشیا اس کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی معیت سے ذات پاک پر اس کا کوئی با اثر مرتب نہیں ہوا تھا تو بعد از خلق

بھی اس معیت سے کوئی بڑا اثر مترتب نہ ہوگا اور امام سیوطی کے اس تقریر سے کہ یہ معیت ازلی وابدی ہے شیخ عزالدین کا وہ قول بھی ثابت ہو گیا کہ دھو فی کل النواشی کا نزول یعنی اللہ ہر طرف ہے ہمیشہ ہے کیونکہ اللہ بالذات لامکان میں ہے اور اس لامکان کی احاطت سے کوئی شے اور کوئی مکان بھی خالی نہیں ہے یہی سر ہے کہ ہر شے اور ہر مکان کے ساتھ اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت و معیت متحقق ہے اور اسی سر کے طرف حق سبحانہ تعالیٰ نے اشارہ فرمایا ہے کہ فایہنا نزلوا فلتروا وجہ اللہ مگر افسوس کہ اس وجہ احاطت کا ادراک بجز صاحبان بصیرت کے دوسرا کوئی نہیں کر سکتا اصل تو یہ ہے کہ اگر جمیع موجودات کے ساتھ اس واجب الوجود کے معیت کی جو نسبت حاصل ہے وہ منکشف ہو جاوے تو علم الیقین سے معلوم ہو جاوے گا کہ موجودات کا جو ذرہ کہ اس معیت ذاتی و احاطت وجودی سے خارج ہے وہ تاریکی عدم میں گر جاوے گا اور اس وقت لا حول و لا قوۃ الا باللہ باطل کا سرشکار ہو گا لیکن اسکے لئے مجاہدات و مراقبات کی سخت حاجت ہے لہذا اس معیت کا ذوق کشف کرنے کے لئے امام صاحب نے مخاطبین و حاضرین کو مجاہدہ کے طرف بلایا تھا۔

المتخضر امام سیوطی کی اس تمام تقریر سے جاننے والا جو بی سمجھ جاوے گا کہ مولو یقیناً نے جو استنباط اونکے پہلے قول سے معیت ذاتی کے محال ہونے پر کیا ہے وہ کہاں تک صحیح ہے کیونکہ امام صاحب کی اس تمام تقریر سے صاف عید ہے کہ انکے نزدیک معیت ذاتی کی عقیدت کے بغیر تہذیب تمام رب الانام کی حاصل نہیں ہو سکتی تھی سیواسطی انہوں نے مخاطبین کو اسی عقیدہ پر فایم رہنے کی سخت تاکید کی

اور اس عقیدہ معیت ذاتی کے نسبت جو شبہات عقلی وارد ہوتے ہیں اور اس سے
 بادرہنے کی نہ صرف ہدایت دی بلکہ ذوقاً و کشفاً اس معیت ذاتی کے حقیقت کا
 اور اک کرانیکا آپ ذمہ لیا آخر کار جملہ حاضرین کو سوائے سرتسلیم خم کرنے کے جا رہے
 نہ بنا اور نیز امام سیوطی نے تفسیر درالتشریح میں اس حدیث کو ذکر کیا ہے جبکہ ابن
 مردودہ و بیہقی نے عبادہ بن الصامت سے روایت کی ہے کہ قال رسول اللہ
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ان من افضل الايمان المرء ان يجعل الله عز وجل
 معاً حيث كان یعنی رسول صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ بہ
 تحقیق افضل ایمان آدمی کا یہہ جانے کہ بیشک اللہ عز وجل اس کے ساتھ ہے
 جہاں ہو صدق رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کیونکہ بغیر اس معیت ذاتی
 و احاطت و جود می کے ایمان کامل حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ اسرار توحید سے
 سر معیت کا افضل سر توحید ہے پس خبردار ہمارے اس استدلال سے کوئی یہہ
 گمان نہ کرے کہ حضرات سلف اس سر توحید سے ناواقف تھے حاشا و کلا ایسا گمان
 کوئی نادان بھی نہ کرے بلکہ وہ ان کلام الناس عارف لہم عقولہم کے مصداق
 تھے لہذا دنیا کو کام فرماتے تھے اور فتنہ میں لوگوں کو ڈالنے سے روکتے تھے
 جبکہ ہم نے کس قدر راحت رسالہ التشریح فی التنبیہ میں کی ہے۔

(۶) از انجملہ امام غزالی کے قول کا یہہ ترجمہ ہے باوجود اسکے وہ ہر موجود کو
 فریب دے اور بندہ کے رگ گردن سے بھی فریب تر ہے اور سب چیزوں کے
 باس موجود ہے کیونکہ اس کی نزدیکی اجسام کے نزدیک ہے مثلاً یہ نہیں جلتا
 کہ اس کی ذات اجسام کے ذات کے مشابہ نہیں انہی مولوی صاحب اس فعل سے

معیت علمی مراد لیتے ہیں اور ان کے مقابل معیت ذاتی اخذ کرتے ہیں لہذا مولانا
 فرماتے ہیں کہ اس عبارت سے معیت ذاتی سمجھتے ہیں سو ان کی کم علمی ہے اور اقوال
 اہل سنت سے بے خبری کا سبب ہے یا ان کی اگلی بجلی عبارت پر نظر نہ کیا باعث
 باعوام فربہ کا ارادہ کیونکہ ان کی سمجھ سے امام غزالی پر کئی باتیں لازم آتے ہیں
 جو نہایت درجہ برے ہیں اول امام محمد غزالی اس قول سے اسے اہل سنت
 کے مفسرین کے مخالف ٹھہرتے ہیں کہ وہ سارے قرب و معیت کو خدا کے
 علمی کہتے ہیں اور یہ بھی بات ہے کہ اس سے وہ اہل سنت سے خارج ہو جاتے ہیں
 میں یہ کہتا ہوں کہ معیت ذاتی کے متعلق جن علمائے محققین کے اقوال کو میں نے
 پیش کیا ہے اور جسکو انہوں نے مدلل ثابت کیا ہے یا جن اہل علم نے آیا معیت
 کی تفسیر صفت علم کے ساتھ نہیں کی ہے یا جن اصحاب سلف نے آیات صفات
 کی تفسیر یا تاویل کرتے سے منع کیا ہے یا جنہوں نے صفت علم کے ساتھ تفسیر و
 تفسیر کر نیکو بدعت ٹھہرایا ہے یا جن تکلمین نے معیت ذاتی اور معیت علمی دونوں پر
 اجماع منعقد ہونیکا ذکر کیا ہے کیا یہ سب کے سب اہل سنت سے خارج سمجھے جاویں گے
 اور کیا باوجود اس قدر اختلاف اہل علم کے پہر بھی سارے مفسرون کا معیت علمی پر
 تفسیر کرنا اور اس پر اجماع ہونا ثابت ہو جاویگا ہرگز نہیں۔ مولوی صاحب
 فرماتے ہیں کہ دوسری برائی یہ کہ ان صاحبوں کے قول کے موافق اس عبارت
 سے قرب و معیت ذاتی سمجھیں تو متب امام کے کلام میں تناقض ثابت ہوتا ہے
 یعنی پہلی عبارت سے اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر ہونا اور اس سے لگا ہوا
 اور اس پر قرار پکڑا ہوا نہ ہونا اور دوسری جگہ ٹھنڈے سے ہی ٹھہرنا ثابت ہوتا ہے

تو پہر بر خلاف او کہنے کی عبارت عرش و ساتون آسمانوں کے نیچے ہیں سو
 بندوں کے رگ گردن سے بھی زیادہ ذلت سے نزدیک ہے کہیں تو اوپر کے
 سب مذکور باتوں کا خلاف ہوتا ہے یہ تو صاف باطل ہے الخ اگر یہ امر تسلیم کر لیا جاوے
 تو کلام الہی اور احادیث نبوی بھی اس اعتراض سے محفوظ نہیں رہ سکتے کیونکہ خود
 حق سبحانہ تعالیٰ نے ایک جگہ الرحمن علی العرش استوی فرماتا ہے دوسری
 جگہ ہوا اللہ فی السموات والارض ارشاد کرتا ہے اور تیسری جگہ و سخن
 اقرب الیہ من حبل الودیاء کا حکم ہوتا ہے اور سید طح آحضرت صلی اللہ علیہ
 وآلہ وسلم نے کبھی تو یہ فرمایا کہ تھا اللہ فوق ذلک اور کبھی یہ کہا کہ لو انکودلتیم
 یجمل الی الارض السفلی لہبط علی اللہ پس امام غزالی نے بھی اگر خدا و رسول کی
 اتباع کر کے پہلے عبارت میں اللہ تعالیٰ کا عرش کے اوپر رہنا بیان کر کے
 پچھلے عبارت میں اللہ تعالیٰ کا بندوں کے رگ گردن سے بھی قریب تر رہنا
 بیان کیا ہے تو گویا انہوں نے کلام الہی اور حدیث نبوی کی ترجیح کی ہے تو
 انکی اس طرز بیان پر جو اعتراض کہ وارد کیا جاوے گا وہ خدا و رسول کے کلام کے
 طرف راجع ہوگا و لیکہ اصل تو یہ ہے کہ کلام الہی اور احادیث نبوی میں ہرگز تضاد
 ہی نہیں ہے بلکہ موجد نامسمی کے تو من مبعض و تکفر مبعض کا مصداق بننے
 سے اس قسم کے تفرقات پیدا ہو جاتے ہیں کیونکہ اگر حق سبحانہ تعالیٰ کے
 اس حکم محکم پر ایمان مستحکم ہو جاوے کہ ان اللہ علی کل شیء شہید اور واللہ
 بیکل شیء یحیط تو پھر کچھ بھی تعرض باقی نہیں رہتا کیونکہ اللہ سبحانہ کی اس احاطت
 سے کوئی شے از عرش اعلیٰ تا تحت الثریٰ خارج نہیں ہے تو پہر اللہ تعالیٰ کا

عرش پر اور آسمانوں اور زمین پر ہونا جیسے کہ اوسکی تفسیر ذاتی کے لایق ہے صحیح
 ہو جاتا ہے ایسا واسطے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ نے بھی با وجود اسنوے
 علی العرش کے پھر بندہ کے ساتھ اوسکی معیت کو بیان فرمایا ہے چنانچہ اوسکی
 اصل عبارت یہ ہے انہ مستوی علی العرش علی الوجه الذی قالہ وباللہ
 الذی اراد استواء منزلاً عن المماسۃ والاستقرار والتکن والحلول والا
 متقال لا حکمۃ العرش وحصلتہ محمولون بلطف قدرۃہ ومقہورون
 فی قبضۃہ وهو فوق العرش والسماء وفوق کل شیء الی تخوم الثری فیتد
 لا تریلا قربا الی العرش والسماء کما لا تریلا بعدا عن الارض والثری
 بل هو رفیع الدرجات عن العرش والسماء کما انہ رفیع الدرجات عن
 الارض والثری وهو مع ذلک قریب من کل موجود وهو اقرب
 الی العبد من جبل الوریلا وهو علی کل شیء شہید اذ لا یمائل قریبہ قرب
 الاجسام کما ان یمائل ذاتہ ذات الاجسام وانہ لا یعمل فی شیء ولا یعمل
 فیہ شیء تعالیٰ ان حیویدہ مکان کما تقدس ان یحالا زمان بل مکان قبل ان
 خلق الزمان والمکان وهو الان علی ما علیہ کان ذاتہ باین عن خلقہ
 بصفاۃہ لیس فی ذاتہ سواہ ولا فی صواہ ذاتہ الخ یعنی یہ کہ وہ عرش پر
 اس طرح ہے جس طرح کہ اوس نے خود فرمایا اور جس اعتبار سے کہ اوس نے فقد
 کیا ہے یعنی عرش کو چھوئے اور اوس پر چمنے اور جگہ پر کھڑے اور اوس میں غزل
 کرنے اور دوسری جگہ ٹٹنے سے پاک ہے عرش اوسکو نہیں اٹھاتا بلکہ عرش اوس
 حاملین عرش سب کو اوسکی لطف و قدرت اٹھائے ہوئی ہے (بیان امام رضا)

اوس عقیدہ کا رد فرمایا ہے جنہوں نے حق سبحانہ تعالیٰ کا استقرار ممکن
 علی العرش اور فوقیت الصالی کہا ہے اور سب اوسکے قبضہ قدرت میں
 دبے ہوئے ہیں اور وہ عرش اور آسمان کے فوق ہے اور نیچے کی زمین تک
 کی جتنی چیزیں ہیں ان سب پر فوق ہے اس فوقیت کے سبب سے اللہ تعالیٰ
 عرش کے نزدیک نہیں ہے اور نہ زمین سے دور ہے بلکہ عرش و آسمان کے
 نزدیک ہے اور زمین اور اس کے نیچے سے دور ہونے سے اوسکے مراتب
 بلند ہیں اور باوجود اس کے وہ ہر موجود چیز سے قریب ہے اور بندہ کی رگ گردن
 سے بھی قریب تر ہے اور سب چیزوں کے پاس موجود و حاضر ہے (اس
 قول سے تو عرش و فرش سے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کی مکانی جدائی بالکل
 مفقود ہو گئی کیونکہ ظاہر ہے کہ اگر ذات اللہ تعالیٰ کی عرش کے اوپر فاصلہ
 پر ہوتی تو عرش کے مقابلہ میں آسمان دور اور زمین و تحت الثرے دور تر
 ہوتے یعنی بمقابلہ تحت الثرے کے دوری کے عرش اللہ تعالیٰ کے
 نزدیک ہوتا کیونکہ اسکا فاصلہ کم ہے در حالیکہ امام صاحب نے یہ فرمایا ہے
 کہ اللہ تعالیٰ کے فوقیت کی عرش و سما اور تحت الثرے وغیرہ تمامی اشیاء
 پر ایک ہی حالت ہے تو ظاہر ہے کہ یہ فوقیت مثل اجسام کے فوقیت کے
 نہی جہین نقل و حرکت و مسافت ضروری ہے جبکہ اوس ذات
 مطلق کی فوقیت میں بُعد و فصل کی گنجائش ہی نہیں ہے تو بجز قریب کے
 اور کوئی نسبت ہی منظور نہیں ہو سکتی اسی واسطے فرمایا کہ اس فوقیت کے
 سبب سے اللہ عرش کے نزدیک نہیں ہونا اور نہ زمین سے دور ہوتا ہے

کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی اس ذاتی فوقیت میں وہ قرب و بعد بھی نہیں ہے جس میں
 فضل و مسافت مکانی ہو لہذا اگر مبراوس واجب الوجود کا ہر ایک موجود کے
 قریب ہونا لازمی ہو اچونکہ لفظ قرب میں گو نہ بعد بھی پایا جاتا ہے لہذا ہمیشہ
 افضل التفضیل اس ذات پاک کا ہر بندہ کی رگن جان سے بھی زیادہ قریب
 ہونا بیان کیا اور اس لئے میں قولہ تعالیٰ و سخن اقرب الیہ من جبل الودید
 کی ترجمانی کی ہے اور اوس پر دوسری آیہ کریمہ و هو علیٰ کل شئ شہید کو شہاد
 فرمایا کیونکہ جب وہ ہر شے پر حاضر ہے تو عرش و سما و زمین و تحت الثریا اور
 ہر چیز کا ظاہر بلکہ اس کے باطن کی رگ و جان بھی اس کی قربت و احاطت ذاتی
 سے خارج نہیں رہ سکتی ہے چونکہ اس ذات مطہر کے قریب کے نسبت قرب
 اجسام کا شبہ ناشی ہوتا ہے کیونکہ قربت اجسام کی بعد و فضل کے بعد
 واقع ہوتی ہے لہذا اس رفع مشبہ کے لئے فرمایا کہ اس کی قربت اجسام
 کے نزدیک ہونیکے مشابہ نہیں جس طرح کہ اس کی ذات اجسام کے ذوات
 کے مشابہ نہیں اور یہ کہ وہ کسی جز میں حلول نہیں کرنا اور نہ اوس میں کوئی چیز
 حلول کرے اس بات سے وہ برتر ہے کہ اس کا محیط کوئی مکان ہو جیسا ہات
 سے پاک ہے کہ کوئی وقت اس کو گھیر سکے بلکہ وہ مکان و زمان بننے سے پیشتر
 موجود تھا اور وہ اب بھی ویسا ہی ہے جیسا پہلے تھا اور یہ کہ خدا اپنے مخلوق
 اپنے مخلوق سے علیہ ہے خدا کی ذات میں اس کے سوا کوئی اور نہیں
 اور نہ کسی دوسرے میں اس کی ذات ہے انہی یغنیہ اوکا امام غزالی رحمۃ اللہ
 علیہ نے جمع اشیاء کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی عموم قربت بلا تفاوت

ثابت کر کے ساتھ ہی اسکی قرب ذاتی سے بعد و مسافت مکانی و حلول
 و اتحاد جہی کی نفی کی ہے پس باوجود اسکے یہ کہنا کہ امام غزالی کی اس عبارت
 سے قرب و معیت ذاتی ہرگز مراد نہیں ہے ہرگز صحیح نہیں۔ اس بات کے
 امتحان کی ایک آسان صورت یہ ہے کہ ایک ایسے شخص سے اس عبارت
 کا مطلب پوچھ لیا جاوے جسکا ذہن اس مسئلہ قرب ذاتی یا علمی دونوں سے
 معرے ہو۔ اور دیکھ لیا جاوے کہ اس عبارت سے آیا وہ قرب ذاتی
 سمجھتا ہے یا امام صاحب کی غرض اس سے قربت علمی بیان کرنا ہے میں
 جہاں تک خیال کرتا ہوں یقیناً یہ کہہ سکتا ہوں کہ ایک ادنیٰ درجہ کا
 عربی و ان جو عربی عبارت کو پڑھ سکتا ہو۔ بالفرض امام صاحب کی اس
 عبارت سے قرب ذاتی ہی ثابت کریگا کیونکہ شروع سے آخر تک جسقدر ضمائر
 لائے گئے ہیں وہ تمام ذات ہی کے طرف راجع ہیں چنانچہ خود مولوی صاحب
 نے بھی اندہ مستوی علی العرش و فوق العرش میں ان ہر دو ضمائر غائب کا
 مرجع ذات حق ہی کو مان لیا ہے اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہ دعویٰ
 کیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات فوق عرش لامکان میں ہے حالانکہ کسی آیت
 و حدیث یا کسی اتر صحیح میں تو کہیں یہ نہیں آیا ہے کہ اللہ کی ذات فوق العرش
 ہے بلکہ کہیں تو اللہ یا رحمن کا عرش پر ہونا بیان کیا گیا ہے اور کہیں ضمائر
 سے اسکی ذاتی فوقیت کا ذکر آیا ہے ان ہر دو صورت میں ایک مولوی صاحب
 کیا بلکہ اوٹکے مخالف فرقہ نے بھی اسم اللہ اور ضمیر ہو سے اسکی ذاتی فوقیت
 علی العرش یہ استدلال کیا ہے اور بتیک یہ استدلال صحیح ہے پس مطرح کہ

امام غزالی نے اُنہ مستوی العرش و هو فوق العرش سے ذاتی فوقیت علی العرش کو ثابت کی ہے اس طرح و هو اقرب الی العبد سے اوسکی ذاتی قربت کا اظہار ایک ہی صورت کے ساتھ کیا ہے یعنی ان ہر دو بیانات کے سیاق عبارت میں کوئی فرق نہیں رکھا ہے اور نہ امام صاحب نے و هو اقرب الی العبد کے ساتھ کوئی ایسا قرینہ بیان فرمایا ہے جس سے اوسکی قربت علمی صحیحی جا سکے بلکہ امام صاحب نے اپنے اس قول کے ساتھ دو ایسے قرینے بیان کئے ہیں جس سے قربت ذاتی بلا کسی شک و شبہ کے ثابت ہو جاتی ہے اولاً یہ کہ امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کی اعرش تا تحت الثریٰ عموم فوقیت بیان کیا اور پھر اس فوقیت سے بفضل کی نفی کی اور پھر اوسکی عموم قربت ثابت کی کیونکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت تمام اشیاء کے ساتھ اوس حالت میں بعید از عقل ہے جس صورت میں کہ ذات اللہ اور ذوات اجسام میں بفضل و بقدر و سافت واقع ہو جبکہ ان جملہ موافقات قرب کے اسباب عقلی کی نفی کی جاوے تو قربت ذاتی ثابت ہی ہو عطا و بکلی بالغرض اگر ہم اس قدر صراحت کے بعد بھی امام صاحب کی مراد قربت علمی کے طرف محمول کریں تو امام صاحب کی یہ تمام تحریر لغو اور بیان مہمل ٹھہراتا ہے کیونکہ اگر اللہ تعالیٰ کی ذاتی قربت عرش کے ساتھ نہ تھی تو منہ عن المائتہ والاستقرار والتمکن والحلول والانتقال کے کہنے کی ضرورت ہی کیا تھی کیونکہ یہ تمام اوصاف ماس و استقرار و تمکن و حلول و انتقال کے ذاتی ہیں نہ علمی کیونکہ قربت علمی کے صورت میں عرش کے چھوٹے یا عرش پر علم کے ٹھہرنے یا عرش پر علم کے مکان پر ٹھہرنے یا علم کا عرش کے اندر اترنے یا علم کا عرش سے

حرکت کرنا احتمال ہی پیدا نہیں ہو سکتا کیونکہ صفت علم کے ساتھ اوصاف ذاتی کا احتمال کرنا دیوانگی ہے تو صاف ظاہر ہے کہ یہاں امام صاحب کا مقصود عرش کے ساتھ اظہار قرب ذاتی ہے لہذا امام صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کے اس قرب ذاتی پر جو شبہ کہ قرب اجسام کے اوصاف ذاتی مثل ماس و مستقر و تمکن و حلول و نقل کا ناشی ہوتا ہوا وہ مرتفع فرمایا ہے یہ سب طرح اگر تمام شیاؤں کے ساتھ قربت علیٰ الہی امام صاحب کے مقصود میں موقوف تو ذائدہ لایحیل فی شیء و لایحیل فیہ شیء تعالیٰ حق بخوبیہ مکان کا کہنا فضول تھا کیونکہ صفت علم کی یہ شان نہیں ہے کہ کسی چیز میں حلول کرے یعنی اس کے اندر کہیں جاوے اور نہ علم کے اندر کوئی چیز داخل ہو سکتی ہے اور نہ کوئی مکان علم پر حاظر کر سکتا ہے کیونکہ یہ تمام اوصاف ذاتی ہیں لہذا قربت ذاتی ہی میں حال و محل ہو سکتا احتمال پیدا ہوتا ہے ہی وجہ ہے کہ امام صاحب نے ان اوصاف ذاتیہ اجسام کو اس ذات پاک کی قربت سے متغیٰ کیا جس سے بلاشبہ ثابت ہوتا ہے کہ یہاں اس قربت الہی کے اظہار سے امام صاحب کی غرض اظہار قرب ذاتی ہے علمی نہیں تاہم یہ کہ جب امام صاحب نے بعدیان عموم قربت حق سبحانہ تعالیٰ کے یہ فرمایا کہ لایحالیٰ قریبہ قریب لاجسام کے احتمال ذائدہ ذات لاجسام یعنی حق سبحانہ تعالیٰ کی نزدیک کی اجسام کی نزدیک کی کے مشابہ نہیں حسب طرح اللہ کی ذات اجسام کے ذاتوں کے مشابہ نہیں (نہی) پس امام صاحب کا قرب حق سبحانہ تعالیٰ سے قرب ذاتی اجسام کی نفی کرنا دلالت کرتا ہے قرب ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ پر کیونکہ اگر یہ قربت حق سبحانہ تعالیٰ کی صغنی ہوتی تو

اوسکی نفی مشابہت قرب ذاتی اجسام کے ساتھ غلط ہوتی کیونکہ محبت و ذات
 کا تفاوت بدیہی ہے جبکہ امام صاحب نے قرب اجسام کی مشابہت سے
 قرب حق کی نفی کے ساتھ ہی ذات مطلق کی مشابہت سے ذات اجسام
 کی نفی کی ہے تو ظاہر ہے کہ یہ قرب حق کی ذاتی ہے اسی واسطے اس قرب
 ذاتی حق سے جملہ اوصاف قرب ذاتی اجسام کی نفی کی ہے تاکہ عالم کے ساتھ
 اللہ تعالیٰ کی اس قرب ذاتی کے نسبت حلول و اتحاد وغیرہ کے اذن
 اوصاف اجسام کا مشبہ مرتفع ہو جائے و ایک گروہ حسیوں کے قرب
 میں واقع ہوئے ہیں پس اسی قول سے امام صاحب کے یہ بات بخیر ثابت
 ہوتی ہے کہ حق سبحانہ تعالیٰ کا یہ قرب ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ہو نہیں
 مولوی صاحب نے اسے نہیں سمجھا کہ امام محمد غزالی نے اس
 کتاب العقاید کے فصل ثالث کے اصل نام میں فرمایا اوس کا ترجمہ یہ
 ہے کہ اہل باطل اپنے اہل ظاہر کا چار و منظر ہوئے طریقت و اولیٰ قولہ تعالیٰ
 و هو معکم انما کنتم کہ کیونکہ یہ سمیت خدا کی اتفاق سے اہل سنت کے محمول
 ہے علم حفاظت پر انتہی یعنی اس سے سمیت علمی مراد ہے نہ ذاتی پس اس کا
 خلاف کرنا اپنے کا آپ ہی خلاف کرنا جو اسے انتہی۔ مولوی صاحب کے
 اس ارشاد پر غور کر نیکی لئے پورا و پر سے اصل عبارت کو یہ ان نقل کرنا جو ان
 ارباب الاستواء الی الکتب احیث قال القسبان فاستوی الی الساع وھی
 دھان و لیس غلبہ لا بطریق حق و لا استیلاء و کما قال الشاعر قد
 استوی بشہ علی العراق و من غلبہ سیف و دم و ہما فرب و اھم طراہن الحق

الیٰ ہذا التّوہیل علیٰ الباطل الیٰ تاویل قولہ تعالیٰ وهو معکواہما
 کنتما اذ حمل ذلک بالاتفاق علی الاحاطة والعلو یعنی آسمان پر مستوی ہوئی
 وہی معنی مقصود ہے اس آیت میں تہا مستوی الیٰ السّماء یعنی دھات
 اور وہ معنی صرف قہر اور غلبہ کے جس سے ہو سکتے ہیں جیسا کہ اس شعر میں
 ہے کشتی شاعر کے سے اب بشر مستوی ہوا ملک عداق پر۔ تلوار کی نختہ خونی
 ہوئی احتیاج اُسے۔ اور اہل حق کو اس تاویل کے سوا کوئی چارہ نہیں
 جیسا کہ اہل باطل مضطرب ہو گئے تاویل میں قولہ تعالیٰ وهو معکواہما کنتما کے
 تو یہ دونوں نے اسکا حمل احاطہ اور علم پر کیا انتہا۔ امام صاحب کے اس بیان
 سے صرف اسبقہ مستفاد ہوتا ہے جیسے کہ اہل باطل استوی علی العرش اور
 استوی الیٰ السّما کی تاویل کرنے میں مضطرب ہو کر کسی نے اللہ تعالیٰ کا
 حلول فی السّما کہا اور کسی نے اس سے مراد اتصال علی العرش لیا اور
 کسی نے انفصال ثابت کیا وہی اضطراب وهو معکواہما کی تاویل میں بھی واقع ہوا
 لہذا کوئی اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کا حلول ہر مکان میں ثابت کیا اور
 کسی نے ذات مطلق کو فوق عرش مقید کر کے بغیر ذات کے اس کے علم کو
 تمامی اکتہ میں جگہ دی لہذا ناگزیر اہل حق کو اس معیت ذاتی کو مع العلم کہا
 پڑا تو نہیں معلوم کہ اس قول سے کیا مخزنش لازم آیا اور اس مبارک
 ہے کہان ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کی معیت بغیر ذات کے محض علمی ہے بلکہ
 امام صاحب نے تو یہاں ہی کہا ہے کہ اضطراب الیٰ الباطل الیٰ تاویل قولہ
 تعالیٰ وهو معکواہما کنتما اذ حمل ذلک بالاتفاق علی الاحاطة والعلم

یعنی مضطرب ہوئے اہل باطل تاویل کرتے ہیں اس آیت وهو معکوا ایما کنت
 کے یہاں امام صاحب نے تو یہ نہیں کہا ہے کہ یہ اہل باطل معیت ذاتی کہتے
 والے ہیں یا ان اہل باطل کو واسطے تاویل کرنے میں یہ اضطراب واقع ہوتا ہے
 بلکہ یہاں امام صاحب نے اہل باطل اور ان لوگوں کو کہہ رہے ہیں جنہوں نے
 بغیر واسطے معیت علمی کے قابل ہیں بیشک ان کا یہ قول مضطرب ہے کیونکہ ذات
 مطلق کو علی العرش مقید کر کے ہر اوہلی معیت علمی کو عرش و تحت عرش کے
 تمام اشیاء کے ساتھ ثابت کرنا کی صورت میں سو اسے اضطراب کے
 کی طرح قلب کو سکون و قرار حاصل نہیں ہو سکتا لہذا اہل باطل کے اس اضطراب
 کو رفع کرنے کے لئے فرمایا کہ اذ حصل ذلك بالاتفاق علی الاحاطة والعلو یعنی
 سببوں نے اتفاق کیا ہے کہ اس معیت کا اطلاق احاطت ذات اور علم پر
 ہے کیونکہ یہاں امام صاحب نے علی الاحاطة والعلو یعنی احاطہ اور علم کے
 درمیان وادعطف لایا ہے تو معلوم ہو کہ احاطت جو معطوف علیہ ہے وہ معطوف
 یعنی علم کے سوا کچھ ہے تو بالضرورة وہ احاطت ذاتی ہوگی جسکے ساتھ علم کو
 شامل کیا ہے پس اس صورت میں اس قول سے سب کا اتفاق احاطت ذاتی
 مع العلم پر متحقق ہو گیا جو بھی قول اہل حق ہے۔ تو بہرہ معلوم کہ کیسے ثابت ہو گیا
 کہ وهو معکوا سے ذات کا مراد لینا تاویل ہے کیونکہ تاویل میں حقیقت کا حمل
 مجاز پر کیا جاتا ہے لیکن وهو معکوا میں ضمیر ہو کا مرجع ذات ہے لہذا اس آیت سے
 معیت ذاتی سمجھنے والے تاویل کرنا والے نہیں۔ بلکہ اس آیت کے اصلی مفہوم
 کو اس کے حقیقی معنی پر حمل کرنے والے اہل حق ہرے ہاں بیشک ضمیر ہو کا مرجع

علم لینا اور اس آیت کے مفہوم کو بغیر ذات کے معیت علی چل کر ناویل باطل
گمراہی حق اسکے سوا چارہ نہیں کہ اس کے معیت ذات کو مع العلم کہیں کیونکہ یہ
بغیر خلافت واقع نہیں ہے جسکو ہم ثابت کر گئے ہیں۔

حاصل مدعا اس قول میں امام صاحب کا معیت علی کہنا اعطالت ذاتی کے ساتھ
ہے شاید مولوی صاحب کی نظر سے اعطالہ اور علم کا درمیان وادعاطفہ
گر گیا ہوگا لہذا انہوں نے امام صاحب کے اس قول سے معیت علی کو ہی غلہ
کیا تاہم میں کہتا ہوں کہ یہ معیت علی بھی اور اسکے خلاف ہے جسکا دعوے
مولوی صاحب نے کیا ہے کیونکہ مولوی صاحب حق سبحانہ تعالیٰ کے ذات
مطلق کو عرض کے اوپر بہت دور دراز فاصلہ پر ٹھہرا دیا ہے اور ذات حق اور
ذوات خلق کے درمیان فاصلہ و مسافت مکانی کو ثابت کر کے تمام عالم کے
ساتھ اللہ تعالیٰ کے علم کو بغیر ذات کے سمجھا ہے جس سے ذات حق سے اس کے
علم مطلق کا انفکاک و جدا ہونا لازم آتا ہے بخلاف اس کے امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ
نے ذات حق و ذوات خلق کے درمیان بُعد و مسافت و فضل و جہت کی
بکلی نفی کر کے قرب ثابت کی ہے اور ذات حق سے اس کے علم مطلق کا انفکاک
محال ٹھہرایا ہے تو۔ یہ بین تفاوت راہ از کجا است یا کجا۔

اگرچہ امام غزالی رحمۃ اللہ علیہ کے گزشتہ اقوال سے ان دونوں امر کو مٹنے
ثابت کر دیا ہے لیکن امام مدوح نے احیاء کے فضل سیوم کے اصل باب میں
نفی جہت انفصالی وغیرہ کی معقولی طرز پر اس طرح فرمائی ہے کہ اللہ تعالیٰ
کی ذات جہتوں کی خصوصیت سے پاک ہے اس لئے جن میں جہتیں یا اوپر یا

نیچے یا اونے یا بائیں یا آگے یا پیچھے اور یہ سب جہتیں اللہ تعالیٰ ہی نے انسان
 کے پیدائش سے پیدا کئے ہیں اس لئے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کی دو طرفین
 ایسی بنائیں کہ ایک زمین پر رکے اور کواپاؤں کہتے ہیں اور دوسرے اس کے
 مقابل حکیمانام سے پس لفظ فوق کا اوس جہت سے عبارت ہے جو سر کے
 طرف ہے اور تحت اوس کا نام ہو اور پاروں کے طرف ہو یہاں تک کہ چھوٹی اگر جہت
 میں اولیٰ ہو کر چلے تو اوس کے حق میں کڑیوں کی جانب نیچے ہو جائیگی گویا اسے
 نسبت کردہ اوپر کہلاتی ہے اور انسان کے لئے دو ہاتھ خدے قتلے لئے
 بنائے کہ اگر اوئیں سے ایک بد نسبت دوسرے کے قوی تر تھا اوس کے لئے
 وہنا نام ہوا اور اوس کے مقابل کا نام بائیں رکھا گیا اور جو جہت کہ اول کے طرف
 پڑے اوس کا نام داہنے اور بائیں کے طرف والے کا نام بائیں ہوا اور نیز اوس کے
 لئے دو جانب بنائے کہ ایک طرف سے دیکھا ہے اور اوس طرف کو چلتا ہے تو
 جس طرف کو چلتا ہے اوس کا نام آگے ہوا اور اوس کے مقابل کا نام پیچھے ٹھہرے
 یہ جھکون جہتیں انسان کے پیدا ہونے سے پیدا ہوئیں اگر انسان بالضرع اس
 وضع پر پیدا نہوتا بلکہ گول مثل گیند کے ہوتا تو ان جہتوں کا وجود بھی نہوتا پس خدے
 تعالیٰ ازل میں کسی جہت سے خاص کس طرح ہو سکتا ہے کہ جہتیں تو حادث ہیں
 اور نہ اب کسی طرح کسی جہت سے خالص ہے کیونکہ انسان کی پیدائش کے وقت
 خاص کسی ایک جہت میں نہ تھا اور وہ منہ ہے اس بات سے کہ اوس کے لئے اوپر
 ہو کیونکہ وہ اس بات سے برتر ہے کہ اوس کا سر ہوا اور اس جہت کو کہنے
 ہیں جو سر کے جانب ہوا یہ طرح اوس کے لئے نیچے ہی نہیں کیونکہ نیچے اوس

جہت کا نام ہے جو پاؤں کے جانب ہوا اور غلے تعالے پاؤں سے مبرا ہے اور
 یہ سب باتیں عقل کے نزدیک محال ہیں انتہی اس قدر صراحت کے بعد بھی کیا امام رضا
 کے نسبت یہ خیال کیا جاسکتا ہے کہ وہ حق سبحانہ تعالے کی ذات مطلق کو محبت قنوت
 الفضالی معینہ کرنے والوں سے ہیں حاشا وکلا بلکہ انہوں نے تو ذات مطلق کے
 وجود میں اس جہت فوقیت الفضالی کو معدوم کر دیا ہے باوصف اور سکے پر یہ
 کہنا کہ امام مہر و حق قرین ذاتی کے معقد نہ تھے بہتان صریح ہے بلکہ یہ کہنا گویا اوپر
 اس بات کا اتہام ہے کہ وہ وجود باری ہی کے منکر ہیں کیونکہ جناب مہر و حق فضل و
 بعد وجہت کی نفی ذات باری سے کرنے کے ساتھ قرب کی بھی نفی مستوجب نفی ذات
 ہے اور یہ محال و غلط ہے پس خوب غور کرو پس جو شخص امام صاحب کے نصیحا
 کو دیکھا ہو وہ تو کبھی اونکی پاک ذات کے نسبت ایسا گمان نہ کر سکیگا بلکہ جس قدر عین
 بعض اقوال امام صاحب کے سکے آگے لائے ہیں اوپر ایک غایر نظر ڈالنے سے
 صاف ظاہر ہو جائیگا کہ امام صاحب تو حق سبحانہ تعالے کی معیت ذاتی کے ثبوت
 میں وہ داد دی ہے کہ سب اہل حق کو ان کے ممنون احسان رہنا چاہئے و دعا کی
 ضرورت نہیں بلکہ عنوان کہلئے سعادت ہی کو دیکھ لو اور پھر میرے اس بیان
 کی تصدیق مولانا شاہ عبد الغنی صاحب سے کر لو کہ انہوں نے ایک سوال کے
 جواب میں کیا کہا ہے جسکی عبارت اسی کتاب کے آخر میں نقل ہوگی انشاء اللہ تعالیٰ
 و ع از انجلہ امام ربانی مجدد الف ثانی کا یہ قول مندرجہ مکتوب اس جلد اول ہے
 کہ احاطہ و قرب او تعالے علی ہست چنانکہ مقرر اہل حق است شکر اللہ علیہم لعلہ احاطہ
 اور قرب او سے تعالے کا علی ہے یہی ہے کہ قرار داد اہل حق کا ہے اللہ تعالیٰ انکی

سعی مشکور کرے الخ اس کا کل مکتوب سے ثابت ہوتا ہے کہ امام ربانی اول امت ذاتی
 کے قابل تھے چنانچہ وہ فرماتے ہیں کہ معتقد فقیر از خوردی باز مشرب اہل توحید بود
 والذ فقیر قدس سرہ نگہ رانی تمام در باطن کہ بجانب مرتبہ بے کیفی و شستہ اند و بکمال الفقیہ
 نصف الفقیہ فقیر ازین مشرب از روئے علم حقا و از پرورد و لذت عظیم داخل
 تا آنکہ حق سبحانہ لغافلے کجھن کرم خویش بخدمت ارشاد پناہی خطایق و معارف آگاہی
 مویہ الدین الرضی شمعنا و مولانا و قبلتنا محمد باقی قدس اللہ تعالیٰ سرور رسانید و ایشان
 بفقیر طریقہ حلیمہ بنید تعلیم فرمودند و توجہ ببلوغ بحال این مسکین مرعی داشتند بعد
 از مہارت این طریقہ علیہ و اندک مدت توحید و جود می شکست گشت و غلو
 درین کشف پیدا شد علوم و معارف این مقام فراوان ظاہر گشتند و کہ دقیقہ از
 دقایق این مرتبہ مانده باشد کہ آنرا منکشف نگردانیدند و دقایق و معارف شریح الدین
 ابن العربی را کہ این بنی لاج ساختند و تجلی ذاتی کہ صاحب فصوص آنرا بیان فرمود
 است و نہایت عروج جز آنرا نمی دانند و نشان آن تجلی میگوید و ما بعد هذا
 العدم المحض بآن تجلی ذاتی مشرف گشت و علوم و معارف آن تجلی را کہ شیخ محمد
 بنما تم الوالیۃ میداند نیز بہ تفصیل معلوم شد و سکر و لذت و غلبہ بر حال درین توحید
 مجدی رسید کہ در بعضی عریضہ ہا کہ بحضرت خواجہ نوشہ بود این دو بیت ہر اکبر
 سر سر سکر است نوشہ بود **در باغی** ۔ ۔ ۔ درینا کہین شریعت ملت احماسی است
 ملت ما کافری و ملت ترسای است کفر و ایمان زلف روی آن بر نی بیای است
 کفر و ایمان ہر دو اندر راہ با یکتای است و این حال نامت مدیکر شید و از شہود
 بدین انجامید ناگاہ غایت بیغایات حضرت جل سلطانہ از در پچہ غیب در عرضہ ظہور

آمد و پردہ روپوش بچوانی و بچگونگی را بر انداخت علوم سابق کہ مبنی از اتحاد و وحدۃ وجود
بودہ اندر و بزوال آوردند و احاطہ و سیران و قرب و معیت ذاتیہ کہ در ان مقام
منکشف شدہ بود مستتر گشتند و یقین معلوم گشت کہ صانع را جمل شانہ با عالمین
نسبتہائے مذکورہ سچ ثابت نیست احاطت و قربت او نقلے علی است چنانچہ مقرر
اہل حق است شکر اللہ نقلے لیسیم فقط امام ربانی کے اس تمام بحر میں کہ حاصل اسبقدر
ہے کہ او کے والد بزرگوار کا مذہب و طریقہ نقشبندیہ اور مشرب توحید و وجودی تھا
اور او کے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے یہی انکو توحید و وجودی ہی کا ارشاد فرمایا
تہا جبرائیلون نے مقادست کی اور تجلی ذاتی سے مشرب بھی ہوئے اور ایک
مدت دراز تک اس مقام میں رہے اور پھر یہ نسبت وحدت وجودی کی ان سے
زایل ہو گئی تو احاطہ و سیران و قرب و معیت ذاتی کی کیفیت بھی جو مقام توحید
وحدۃ وجودی میں منکشف ہوئی تھی پوشیدہ ہو گئی اور نسبت معیت و احاطت
علی کی اون پر ظاہر ہوئی اس سے ثابت ہوتا ہے کہ در حقیقت معیت ذاتی حق ہے
جس عقیدت پر او کے والد اور مرشد اور او کے جد اعلیٰ نقشبند علیہ الرحمہ تھے چونکہ
امام ربانی نے یہ بھی بیان کر دیا ہے کہ نسبت قرب و معیت ذاتی کا تحقق کشف
سر توحید وجودی پر مبنی ہے لہذا اسی مقام تجلی ذاتی میں اون پر قربت و معیت
ذاتی کا انکشاف ہوا تھا لیکن معلوم ہوتا ہے کہ یہ انکشاف تاسد نہ تھا لہذا تجلی
ذاتی پر صفائی تجلی غالب آگئی لہذا انہوں نے مرتبہ ذات سے صفات کے
طرف نزول فرمایا کیونکہ یہ شہود ذات کا من درائے حجاب صفات تھا لہذا
یہ نظر توحید صفائی کی تھی جسکے بعد توحید ذاتی یا وجودی حاصل ہوتی ہے

چنانچہ امام ربانی کی آخری کتب سے یہ امر ثابت ہے آخر کار حضرت مہرِ مروج سے
 توحید وجودی کے مقام پر مروج فرمایا اور تجلی ذاتی سے منتر فرمے جیسے کہ پہلے
 نے مکتوب (۸۹) جلد سوم میں معیت حق سبحانہ تعالیٰ کے طرف اشارہ فرمایا ہے
 کہ واپچہ فقہار این حقیر است درین مسئلہ و مناسب شان تقدس و تنزیہ عبارت
 ہمہ از دست نہ آن معنی علما رطلو اہر بران اتفاقاً دہانید و گویند صد و خلق ہمارا
 این خود صادق است مع ذلک اینچہ علاقہ دیگر ہم است کہ ہمارا آن ہند نگشتہ اند
 و صفیہ دریافت آن متاثر گشتہ و آن ارتباط اصالت و ظہور است یعنی
 اگر وجود ممکن است ناشی از وجود واجب است تعالیٰ و ہر توجہ واجب است
 سبحانہ الخ ترجمہ سابق گذر چکا یہاں امام ربانی نے اہل ظواہر کے (جنکو مولو جیسا
 نے اہل باطل کہا ہے) اس عقیدہ کا انکار کیا ہے جو وہ کہتے ہیں کہ ذات
 حق بخلہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے درمیان کوئی تعلق نہیں ہے بلکہ وہ فرما
 ہیں کہ خالق و مخلوق کے درمیان ضرور تعلق و ارتباط اصلاً و ظلاً حاصل ہے
 جس کا مفہوم دوسرے لفظوں میں احاطت و معیت ذاتی ہے اور نیز اس کے بعد
 آخر تک فرماتے ہیں کہ واپچہ این فقیر از اطلاقات ایشان معنی ہمہ اوست معنی
 آنست کہ این ہمہ جزئیات متفرق حادث ظہور ایک ذات اند تعالیٰ و تقدس
 یعنی اور جو کہ یہ ہمہ فقیر و جودیکہ کے اطلاقات سے معنی ہمہ اوست کی سمجھا ہے وہ
 ہمہ کہ ان تمام متفرق و حادث چیزوں کا ظہور اسی ایک ذات تقدس تعالیٰ
 کا ہے فقہا پس یہاں بھی توحید وجودی کے افراز سے معیت و قربت ذاتی
 ظاہر ہوتی ہے چنانچہ مولوی اسماعیل شہید نے رسالہ صراط مستقیم میں اپنے مرشد ^{علیہ}

امام ربانی کے اس منشاء کو طریقہ مجربہ کے مراتبات میں تصریحاً ظاہر کر چکے ہیں جو ہم سابق نقل کر چکے ہیں کیونکہ امام ربانی کے مرشد باقی باللہ قدس سرہ نے اپنے رسالہ نور وحدت میں توحید وجودی ومعیت ذاتی کو ثابت کر چکے ہیں تو بہر اوستے خلاف امام ربانی رحمۃ اللہ علیہ کے نسبت یہ کہنا کہ وہ بغیر ذات کے محض معیت علی کے قابل تھے ہرگز صحیح نہیں ہو سکتا کیونکہ اس شان کی محبت علی اولاً اس امر کے مقتضی ہے کہ صفت علم کا انفکاک ذات سے ممکن و جایز ہو حالانکہ امام ممدوح نے جلد اول کے مکتوب ۲۷ میں فرمایا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ فی نفس الامر ذات و صفات الہی میں انفکاک نہیں ہے اور جو از انفکاک صفات کا عقیدہ مخالف اہل سنہ ہے انہی ملخصاً تو پس جناب ممدوح کا قرب علی کہنا سنانی قرب ذاتی نہ ہو کیونکہ ذات و علم الہی میں انفکاک متصور نہیں ہو سکتا اور ثانیاً قرب ذاتی کا انفکاک سبب کو چاہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق علی العرش بحیث فوقیت انفصالی مقید ہو حالانکہ خود امام ربانی نے جلد سیوم کے مکتوب (۵۲) میں فرمایا ہے کہ **فہو سبحانه لا یتمتع مع شیء ولا یتمتع شیء ولا یتصل بالاشیاء ولا یتفصل لاشیاء عندہ تعالیٰ ولا اشیاء انفاً** غیر متصلہ بالشیء نہ و لا یتفصل عندہ سبحانه الخ یعنی پس وہ سچا نہیں متحد ہوتا ہے کسی شے کے ساتھ اور نہیں متحد ہوتی ہے اس کے ساتھ کوئی شے اور نہیں متصل ہوتا ہے وہ اشیا کے اور نہیں منفصل ہوتے ہیں اشیا اور اس انفالے سے اور اشیا و بھی اس سچا نہ سے متصل نہیں اور نہ اشیا و منفصل ہیں اس سچا نہ تعالیٰ سے الخ اور جلد ثانی کے مکتوب ۶۷ میں فرمایا ہے

کہ جہت را در حضرت او تعالیٰ گنجائش نیست یعنی ذات مطلق میں فید جہت کی
گنجائش نہیں ہے اور جلد سوم کے مکتوب دء ۱۱ میں فرماتے ہیں کہ جو سبحانہ
مستمع عن الخلد ایلہ والتفید وجميع مراتب مخلوقیہ تعالیٰ ذائعہو یعنی وہ
سبحانہ پاک سے محدود ہونے اور مقید ہونے سے اور جمیع مراتب مخلوق سے
بلند ہے پس سمجھو اور فافہم امر بشی اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جب وہ ذات
مطلق کسی ایک جہت میں مقید و محدود نہیں ہو سکتی اور نہ خالق و مخلوق کے
درمیان فاصلہ و مسافت تصور ہو سکتی ہے تو اس کا مفہوم بحر عموم احاطت
و قربت ذاتی کے اور کیا سمجھا جا سکتا ہے بلکہ آپ نے جلد سوم کے مکتوب ۱۷۲
میں اس ذات مطلق سے نسبت اتصال و انفصال کی نفی کر کے صفت
قربت کو ثابت فرمایا ہے جو عنقریب نقل کیا جاوے گا اور جلد اول کے مکتوب ۲۵۸
میں فرماتے ہیں کہ ہر چند اقربیت او تعالیٰ بما ازالا بنص قطعی ثابت شدہ است
الماچہ تو ان کو کہ او تعالیٰ از عقل و افہام و از علوم و ادراکات ما و را راوار
است با آنکہ داینم کہ این وراثت و جانب قرب است نہ در جانب بعد کہ او
سبحانہ از ہر نزدیک و نزدیک تر است حتی کہ ذات احدیت اور سبحانہ نزدیکتر می ایم
کامل مکتوب اور اس کا ترجمہ سابق گذر چکا جس میں حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی اقربیت
کا یہ نص قطعی ثابت ہونا مذکور ہے اور اسی جلد سوم کے مکتوب اول میں فرماتے
ہیں کہ حضرت ذات جل سلطانہ اصل جمیع اصول است لاجرم حضرت ذات تعالیٰ
بعالم از عالم و از افعال و صفات واجبی اقرب باشد این است بیان اقربیت
او تعالیٰ کہ در چیز تحریر و بیان آید عقلاً اگر بہر الضاف بیان نہ تحمل قبول اسمعی

اگر قبول نہ نمایند غم نیست کہ خارج از بحث اندالغ یعنی ذات حضرت حق جل و علے
کی تمام اصولوں کی اصل (حقیقت) ہے ہی وجہ ہے کہ ذات حق کی عالم کے ساتھ
عالم سے اور افعال و صفات واجب کے قریب تر ہیں۔

اقربیت حق سبحانہ تعالیٰ کا اسقدر بیان تحریر و تقریر میں آسکتا ہے عقل انسان
پر اسے تو ممکن ہے کہ اس بات کو قبول کر لے اگر قبول نہ کرے تو کچھ غم نہیں کیونکہ
یہ بات عقلی بحثوں سے خارج ہے الخ اور ہر جلد سلیم کے مکتوب دہم میں فرماتے
ہیں کہ قرب حق سبحانہ تعالیٰ ہر چند بیچون و بیچو نہ است اما ہم را انجا گنجایش
جو لا نگاہ است اقربیت او تعالیٰ کہ از حیطہ دہم خارج است و از دایرہ خیال
بیرون لہذا اقرب دان بسیار اند و اقربیت دان اقل قلیل الخ یعنی قرب حق
سبحانہ کا ہر چند کہ بے چون و بیچو نہ ہے لیکن دہم کو دامن گذرنے کی گنجایش
ہے اور اقربیت حق سبحانہ کی احاطہ دہم سے خارج اور دایرہ خیال سے باہر ہے
(یعنی دہم و خیال کو اس میں غور کرنے اور اس کے سر کو سمجھنے کی قوت نہیں)
لہذا اقرب الہی کے جاننے والے بہت لوگ ہیں مگر مر اقربیت الہی کے جانتے والے
بہت ہی کم لوگ ہیں الخ پس ان تمام مکتوبات مذکورہ حال و گذشتہ سے
ہدایت صراحت کے ساتھ ثابت و متحقق ہو گیا کہ امام مجدد رحمۃ اللہ علیہ قرب و
معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کے نہ صرف قابل تھے بلکہ اس کے ثابت کرنے والے
ہیں کیونکہ ہودہ نودی الشہین اور بغیر کشف مرصیت و قرب ذاتی کے بشر
دلائل کتب کے کا حاصل نہیں ہو سکتا۔

اب رہا یہ امر کہ باوجود اس حقیقت کے جلد اول کے مکتوب میں معیت ذاتی سے

تنزل فرما کر معیت علی کے مقام پر کیوں ٹہر گئے تھے۔ میں کہتا ہوں کہ وہ کسٹھ سے
 رہے آخر پہرہ حجاب زایل ہو گیا اور سالک طریقت کو بہ حجب پیش آتے رہنے
 ہیں کیونکہ ذات مطلق نور کے پردوں میں منور ہے لہذا سالک طریقت پر ان
 انوار کا ہجوم ہوتا ہے تو اپنے آپ کو موصول الی الحق سمجھتا ہے بہر حجب بابر غیبی
 وجد بہ حقیقی خروج کر رہا ہے اور حقیقت حال مکشوف ہوتا ہے تو پہلے کشف سے
 توبہ و استغفار کرنے لگتا ہے جب یہ قدم معراج ابراہیمی وال اور اس کے حسب حال
 ہے کہ جب ابراہیم علی نبینا وعلیہ السلام کو تاریکی شب کی ڈانک لی یعنی عالم
 شہادت سے عالم ملکوت میں پہنچی تو اثنائے سیر میں آپ نے ایک نور دیکھا اور
 اوس کو حقیقت جانا اور اس مقام پر کچھ توقف کیا جبکہ معلوم ہوا کہ اصل
 مقصود اوس ہے تو پہر اوس سے درگزر اور خروج کیا یہاں تک کہ پہر وہی حجاب
 باقی رہا جس کے بعد مرتبہ وصول کا شمار ہوا۔ اوس نور کی عظمت و بزرگی دیکھ کر
 فرمایا کہ هذا اکیبر یعنی اس بڑے نور کو جو میں دون اللہ تھا اللہ جانا
 اور پہر جب حقیقت حال مکشوف ہو گیا تو جانا کہ یہ نور اکبر بھی حق نہیں ہے بلکہ
 حق کا حجاب اکبر ہے تو باطل سے حق کے طرف رجوع کیا اور فرمایا کہ انی رجعت
 ورجعی للذی فطر السموات والارض خنیفا و ما انا من اللشعکین پس اس حکایت
 سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ سالک طریقت کو اثنائے سلوک میں اکثر حجب حائل
 ہوتے رہتے ہیں چونکہ وہ طالب حق ہوتا ہے لہذا اثنائے سلوک و تحقیق میں
 باطل کا حق کی صورت میں دیکھنا مضر نہیں ہوتا بلکہ باطل پر ٹہر جانا اور اوس کو
 حقیقت سمجھ کر سلوک و خروج مابرج اعلیٰ سے باز رہنا مضر ہے الحیاذ باللہ تعالیٰ

مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ بعض مجمع عالم کا نظام ذات خدا سے
 قریب اور ساتھ ہے بلا حلول و اتحاد کے جو کہتے ہیں اور اوسیکو جو امین اہل
 سنت کا اعتقاد بتلاتے ہیں سو مذاہبات کی سلف سے یعنی صحابہ سے
 لیکر ائمہ مجتہدین تک کے زبان و الون سے ایک دو معتبر و مشہور بزرگ کے
 قول سے بھی کیوں نہیں بتلاتے میں الخ۔

اگر جناب مولوی صاحب ہمارے اس بجزر پر مشروع سے آخر تک
 ایک صاف اور سیدھی نظر ڈالینگے تو یقین ہے کہ بلا حلول و اتحاد حق سبحانہ
 تعالیٰ کی معیت ذاتی پر ایک دو تو کیا دس میں اقوال طباہانگے بلکہ میراد غوے
 تو یہ ہے کہ یہ امر کلام الہی اور احادیث نبوی سے بھی بخوبی خواہش کے چنانچہ
 پتے احاطت و معیت ذاتی کو بعض آیات و احادیث سے ثابت کر دیا ہے
 بعد بیان احاطت و معیت ذاتی کے جبکہ حق سبحانہ تعالیٰ نے اس
 مسئلہ شی فرمایا ہے اور نیز آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے اس ذات
 پاک کی تقدیس اوصاف مخلوق سے کی ہے اور صحابہ رضی اللہ عنہم نے اس
 ذات مطلق کے کسی جہت میں مقید و محدود ہونے یا دوسرے کو لازم سمجھی
 و مکانی سے تنزیہ فرمائی ہے تو بعینہ یہ نفی حلول و اتحاد ہی ہے بلکہ خود کو
 صاحب ہے ہی اپنے رسایل میں اکثر اقوال متقدمین و متاخرین سے یہ ثابت
 کر دیا ہے کہ اللہ تعالیٰ کو مکان و جسم نہیں ہے اسی بنا پر حق سبحانہ تعالیٰ
 کے ذاتی استوار و فوقیت علی العرش کے نسبت امام المجتہدین ابو حنیفہ کا
 (جو کہ مولوی صاحب نے تابعی اور بقولی بنع تابعی مان لیا ہے) یہ قول لایا

کہ استوی علی العرش من عنبر بر استقر زلیہ یعنی عرش پر استوی ہے نیز فرمایا
 ہر شے جس سے اتحاد کی نفی ہو جاتی ہے اور اس نفی اتحاد کے ساتھ امام صاحب
 کا دوسرا قول میں حصہ ۱ اللہ تعالیٰ فی جہۃ الفریقۃ اولیٰ التختیۃ فقلنا کفر
 قربت ذالی کو ثابت کرنا ہے کیونکہ جب اس کی ذاتی غنویت سے جہت تحت وجہت
 فوق کی نفی ہوگی تو بالاحول کے قربت ذاتی متحقق ہو گئی اور یہ امام صاحب
 کے اس دوسری قول سے بھی ثابت ہوتا ہے جو فقہ اکبر میں فرمایا ہے ولا یکن
 بینہ تعالیٰ و بین خلقہ مسافة و قال شارحہ ملا علی القاری فی شرح ہذا
 القول لے لا یلتص الا اتصال ولا ینبی الا انفصال ولا ینسب الا اشتداد و فی بعض
 النسخ ای لا فی غایۃ من القرب و لا فی غایۃ من البعد و لا یوصف الا تضاد
 ولا ینبی الا انفصال و لا یحلول و لا اشتداد و لا یقولہ الوجودیۃ المالیون
 الی لا اتحاد انتہائی اور نہیں ہے در میان اللہ تعالیٰ اور اس کے مخلوق کے
 مسافت اور کہا ہے ملا علی قاری نے اس قول امام ابو حنیفہ کی شرح میں اپنے
 قرب الہی میں عدم مسافت کی یہ معنی ہے کہ یہ نسبت اتصال کی نہیں ہے اور
 نہ یہ نسبت انفصال کی ہے اور نہ یہ نسبت اتحاد کی ہے اور ایک دوسرے
 نسخ میں ہے کہ نہ انتہا درجہ کافرب ہے اور نہ نہایت درجہ بعد ہے اور نہ موصوف
 ہے اتصال سے اور نہیں موصوف ہے انفصال سے اور نہ ساتھ حلول و اتحاد
 کے جیسے کہتے ہیں وہ وجودیہ جو ایل میں طرف الحاد کے اور امام مہدی کا یہ
 قول کہ لا استقرار فی مکان و لا تماسۃ بشی من خلقہ یعنی نہیں ہر کسی
 مکان میں اور نہیں چوتہ کسی شے کو اپنے مخلوق سے پس اس قول سے حلول

اتحاد کی نفی ہوگئی کیونکہ اس ذات مطلق کا کسی مکان میں ٹھہرنا یعنی ممکن سے
 حلول ثابت ہوتا ہے اور کسی چیز سے لگب جانا اتحاد پر دلالت کرتا ہے پس امام
 بیہقی کے اس قول کے ساتھ اور کچھ دوسرا قول قریب کی معنی میں کا مسافقہ بین
 شقائق و بینہ کا قریب ذاتی پر مصافحہ دلالت کرتا ہے پس ان دونوں اقوال
 کی تطبیق سے قریب ذاتی بلا حلول و اتحاد کے ثابت ہے اور امام محمد بن ابوعروہ
 یعقوب بن اسحاق شاگرد امام مسلم کا یہ قول کہ لا یشتل علیہ فی مان ولا
 یحیط بہ مکان یعنی نہیں گہر سکتا اور سکو زمانہ اور نہیں گہر سکتا اور سکو مکان
 اور امام نووی کا یہ قول کہ فاندہ منہ عن الجسد والانتقال والتجاذبی
 جہۃ وعن سائر صفات الخلق یعنی پاک ہے جسم ہونے سے اور نفل
 کرنے سے اور گہر جانے اور جہت میں ہونے اور تمام صفات مخلوق سے
 اور امام غزالی نے کہا ہے کہ وہ اقرب من کل موجود و هو اقرب
 الی حب من جبل الوریلا و هو علی کل شیء شہید یعنی اللہ تعالیٰ ہر موجود
 چیز کے قریب ہے اور اللہ زیارہ قریب ہے اپنے بندہ کی رگ جان سے اور
 اللہ ہر ایک چیز پر موجود ہے الخ اور اس قریب ذاتی کے ثبوت کے ساتھ ہی
 یہ کہا کہ ولا یحیل فی شیء ولا یحیل فیہ شیء یعنی اور نہیں حلول کرتا کسی شے میں
 اور نہ کوئی شے حلول کرتی ہے اور میں انتہی اور امام ربانی جلد سوم مکتوب ۹
 میں فرماتے ہیں کہ انفصال و انفصال را در ان بارگاہ گنجائش نہ تجویر حالیت و
 غلبت انجا کفر است و حکم بانحاد و عنیت عین الحاد و درند قد خواص عبادا و تعالیٰ
 ہر چند در ان حضرت قرب و وصل پیدا کند از قبیل قرب جسم مجسم بخوابد و درین

اتصال جوہر بعرض نہ انجا اگر قرب است بے چون است و اگر وصل است ہم چون
یعنی اتصال و انفصال کو بارگاہ الہی میں گنجائش نہیں اور وہاں حال و محل یعنی
حلول کی تجویز کرنا کفر ہے اور حکم اتحاد و عینیت کا اتحاد و زندہ ہے اللہ تعالیٰ
کے خاص بندوں کو ہر جہد اللہ تعالیٰ کا قرب و وصل حاصل ہوتا ہے مگر یہ
قرب ایسا نہیں ہے جیسا کہ ایک جسم کو دوسرے جسم کے ساتھ ہوتا ہے اور
نہ یہ اتصال اوس قسم کا ہے جس طرح جوہر کا عرض کے ساتھ ہے اگر وہاں
قرب ہے تو بے چون ہے اگر وصل ہے تو وہ بھی چون ہے الخ۔ امام ربانی
نے یہاں باوجود ثبوت قرب کے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے اس کے قبل اوس کے
اقوال سے قرب ذاتی کا ثبوت ہو چکا ہے اور باوصف ثبوت قرب نے لقی کے
نفی حلول و اتحاد و انفصال وغیرہ اوصاف اجسام کی نفی بھی اوس کے
اقوال گزشتہ سے ثابت و متحقق ہو چکی ہے۔ تو پہراب بغیر حلول و اتحاد کو
قربت حق سبحانہ تعالیٰ کے ثبوت میں کیا کس باقی رہ گئی ہے کیونکہ ہم نے اولاً
حق سبحانہ تعالیٰ کی قرب ذاتی کو عقلاً و نقلاً ثابت ہی کر دیا ہے اور ان جملہ
اقوال سے بھی وہی ہمارا مقصود ثابت ہوتا ہے کیونکہ جب اوس ذات مطلق
سے قید جہت اور بعد و مسافت کی نفی ہو گئی تو معلوم قربت ہی ثابت رہی اور
ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے کسی اپنی مخلوق کے ساتھ متحد نہ ہونے اور کسی اپنے
مخلوق میں حلول نہ کرنے کے نسبت مولوی صاحب کو ہمارے ساتھ اتفاق ہے
تو بس ہم نے قرب ذاتی بغیر حلول و اتحاد کے ثابت کر دیا اگر اس بارہ میں کسی
صحابی ہی کا قول ضروری ہے تو بس یہی ایک ارشاد مرقی کا کافی ہے کہ

سبحانه وتعالى عن تكيف من زعم ان الهما محدودا فقل اجهل الخالق المعبود
 ومن ذكر ان الاماكن به محيط لمرمت الحيرت والتخليط بل هو المحيط بكل
 مكان للحديث یعنی پاک و برتر ہے اللہ تعالیٰ ظاہر کرنے کی کیفیت سے
 اوس شخص کے جو زعم کرتا ہے اس بات کا کہ ہمارا معبود محدود یعنی مقید ہے
 کسی ایک جہت میں پس وہ بنانا خالق معبود کو اور جس نے ذکر کیا اس بات کا
 کہ مکان اوسکو احاطہ کرتے ہیں تو لازم ہوگی اوسکو میرت و گڑبڑ بلکہ وہی یعنی
 اللہ محیط ہے سب مکانات پر الخ روایت کی اس حدیث کو ابو نعیم نے محمد بن
 اسحاق سے اور اوس نے نفعان بن سعد سے یہاں علی کرم اللہ وجہہ کا
 ذمہ لینی سے حد کی نفی کرنا بعینہ اتحاد کی نفی ہے اور اس ذات مطلق پر
 کسی مکان کا احاطہ نہ کرنا یعنی اوسکا محاط نہ ہونا ہی حلول کی نفی ہے اور پہرہ بل
 هو المحيط بكل مکان کے قول سے بغیر طول و اتحاد کے احاطت ذاتی ثابت
 ہے اور پہرہ انس بن مالک کی مروی حدیث کے اس قول نبوی صلی اللہ علیہ وآلہ
 وسلم سے کہ ينظرون الى ربهم بلا حسيبة ولا حاد محدود ولا صفة معلومة
 یعنی دیکھیں گے اپنے رب کو بلا کیفیت کے اور بغیر حد کے جو محدود دے اور نہ
 کسی خاص صفت معلومہ پر تحدیث پس اس سے بھی اوس ذات مطلق سے
 حلول و اتحاد وغیرہ صفات معلومہ اجسام کی نفی ہو جاتی ہے جس میں تکلیف و
 محدود لازم ہے اور قرطبی نے اس حدیث سے یہ استدلال کیا ہے کہ
 بان الله يراهي لا في مكان ولا على جهة من مقابلة او اتصال شعاع او ثقب
 مسافة بين الراي والمرئي یعنی کہ اس نے اجماع ہے اس بات پر کہ

اللہ تعالیٰ دیکھا جاوے گا نہیں ہوگی وہ رویت مکانی یا تہتی جو سامنے سے ہو
 یا اتصال شعاع یا ثبوت مسافت کا درمیان بندہ اور خدا کے (اس کا مل قول کو
 ہم اول لکھ آئے ہیں) بندہ اور خدا کے درمیان مسافت کی نفی ہی قربت ذاتی
 کا ثبوت ہے اور اللہ تعالیٰ کی ذات مطلق کو خدا اور اس کا محدود نہو نامی نفی
 حلول و اتحاد ہے تو یہ بغیر حلول و اتحاد کے قربت ذاتی کے ثبوت پر اور کس
 بات کے صراحت کی حاجت ہے اور امام بیہقی نے ابو داؤد سے روایت کی ہے
 کہ یفان ثوری اور شعبہ اور حماد بن زید اور حماد بن سلمہ اور شریک اور ابو عوانہ نہیں
 حد کرتے تھے اللہ تعالیٰ کو جس سے نفی حلول و اتحاد ماہر ہے اور نیز امام
 بیہقی نے حلی سے نقل لایا ہے اللہ تعالیٰ کی قربت کے نسبت حدیث صحیح میں
 لفظ شریکاً کا جو آیا ہے اس کی یہ معنی ہے کہ نہیں مسافت درمیان بندہ اور
 خدا کے اور اوس حدیث کی تفسیر میں حافظ ابن حجر عسقلانی نے شارح کرمانی سے
 نقل کیا ہے کہ ویس المراد قرب المسافة لانه ملا عن الحلول یعنی نہیں ہی
 مراد اللہ کے قرب سے قرب مسافت کی کیونکہ وہ پاک ہے حلول سے اور امام
 سیوطی نے شیخ عز الدین سے نقل لایا ہے کہ لھی سبحانه موجود فی کل مکان
 وتذکر عن المكان الخ - یعنی حق سبحانه تعالیٰ موجود ہے ہر مکان میں خالی
 نہیں کوئی مکان اوس سے اور پاک ہے مکان سے جس کا حاصل یہی ہے کہ
 اوس ذات مطلق کی قربت بغیر حلول و اتحاد کے ہے چنانچہ انہوں نے
 اس کے اور پر اللہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کے نسبت یہ کہہ دیا ہے کہ لا یمکن فی
 المسافة لانه منہ عن ذلک کیونکہ قرب مسافت نفی جو قرب کہ اس سے

حاصل ہوتا ہے وہ خاصہ قرب اجسام ہے جس میں طول و اتحاد واقع ہوتا ہے
 اللہ تعالیٰ اوس سے منزہ ہے اور کہا ہے ابن فورک نے شرح شکل الاعااد
 میں ذلک راجع الی فوقیۃ المنزلۃ والمرتبۃ وفوقیۃ القدرۃ والعظمۃ فاما الفوقیۃ
 بالمسافۃ والمکان فحال فی وصفہ وفاید الخیر یعرفنا انہ عن ذکرہم لایدخل
 بین طبقتین ولا من ہو فی کل مکان کما ذهب الیہ الخائفون واذا استفہنا
 بحد الخیر تکذیب ہذا بین الفرقین فی دعواہما علی اللہ انہ یجل فی بعض
 الخلوقات ویوصف انہ فی کل مکان صحیح تاویل الخیر الی ما یقول اللہ اراد
 بہ غیر متخلط ولا ممتزج شی من خلفہ وانہ باین مما خلق بینونۃ الصفت
 والنعت لا بالخیر المکان والجهة یعنی حدیث او عال ثواللہ فوق ذلک
 کی شرح میں کہا ہے کہ یہ جملہ راجع ہے طرف فوقیت منزلت و مرتبت اور فوقیت
 قدرت و عظمت کے مگر فوقیت مکان احد مسافت کی محال ہے اس کے وصف
 میں اور فائدہ حدیث کا یہ ہے کہ جانیں ہم کہ وہ سبحانہ تعالیٰ نہیں داخل ہوتا ہے
 در میان دو بلقون (آسمانوں وغیرہ) کے اور نہ وہ ایسا ہے جو وہ تمام
 مکانوں میں ہے جیسا کہ گئے ہیں اس طرف مخالف فرقے اور جب ہم فائدہ انہا
 اس حدیث سے ان دونوں فرقوں کی تکذیب میں جو کہتے ہیں وہ دونوں
 فرقے اللہ تعالیٰ کے نسبت کہ ایک کہا ہے کہ وہ اللہ طول کرتا ہے بعض
 اپنے مخلوق میں اولہ دوسرا کہتا ہے اللہ تلحم مکاتوان میں ہے تو یہ سب کئی
 معنی اس حدیث کی طرف اس کے کہ کہا جاوے کہ ارادہ کیا ہے ساتھ اس حدیث
 کے اللہ تعالیٰ کسی چیز سے لجائیوا لا نہیں اور وہ جدا ہے اپنے مخلوق سے

اور یہ جدی صفت و لغت کی سی ہے اور نہیں ہے یہ جدائی تجز و مکان و جہت کے ساتھ انتہی۔

پس اس قدر صراحت کے بعد بھی کیا بغیر حلول و اتحاد کے قرب ذاتی کا عقیدہ بے ایمانی اور مکار و نکلی بات ہوگی لغو بذاتہ من ذلک بلکہ اس عقیدہ کے بغیر تنزیہ تام رب الانام کی حاصل نہیں ہو سکتی جیسا کہ امام سیوطی نے فقال لهم اعتقدوا ما قورنہ لکوفی المعیہ فاعتمدوہ ودعوا عما ینافیہ تکنوا مشرکین لکوفی الحق التزیہ و مخلصین لعقولہم من شہات التشیہ یعنی امام سیوطی جب عموم معیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کو ثابت کر چکے تو غلط فہمی اور جہل سے فرمایا کہ اعتقاد رکھو جو کچھ کہ تقریر کی ہے میں۔ مگر تم سے اللہ تعالیٰ کے معیت کے باب میں اور اعتماد کرو اس میرے قول پر اور چھوڑ دو عقیدہ جو کچھ کہ منافی ہے اسکے تو ہو جاوینگے تم اپنے مولیٰ کی تنزیہ کر بنو الون سے جو حق او سکی تنزیہ کہتا ہے اور اس عقیدہ تنزیہ سے مخلص ہوگی عقلوں کو تشبیہ کے شبہات سے انتہی کیونکہ اس ذات مطلق کو بہت فوقیت انصالی یا انصالی معیت کرنا منافی تنزیہ الہی و سطاقت ذات باری ہے لہذا یہ قید جہت کی غین تشبیہ ہے۔

مولوی صاحب نے فرماتے ہیں کہ ذاتی قرب و معیت و احاطہ خدا کا بغیر حلول کے ہرگز نہیں ہو سکتا کیونکہ ذاتی قرب و معیت کو ذات خدا عالم میں حل کرنا یعنی داخل ہونا ضرور و لازم ہے لہذا قرب و معیت ذاتی کے انبات کے ساتھ نفی حلول و اتحاد بے معنی بات ہے اور متناقض سبب اسکا تصور نہیں ہے

یا ارادہ عوام قریبی الخ الحق صرف ایک مولوی صاحب ہی نہیں بلکہ ہر ایک مسلمان کا عقیدہ یہی ہے کہ کل من الحول والاخذ کفر یعنی ہر ایک حلول و اتحاد کفر ہے شاید اسی بنا پر مولوی صاحب نے یہہ کہا ہے کہ پس بلا حلول کے قریب اور ساتھ ہے کہنا طاقت کی بات ہے یا عوام قریبی اس بات سے کفر سے نجات حاصل نہیں ہوتی انتہی۔ معلوم ہوتا ہے کہ یہاں مولوی صاحب نے حق سبحانہ تعالیٰ کی اس قربت ذاتی کو مثل قربت ذوات اجسام کے سمجھا ہے جس میں حلول و اتحاد لازمی ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب ایک سوال مفرد و فرضی کے جواب میں فرماتے ہیں کہ اگر کوئی احمق سے کہے کہ ذات خدا مثلاً آدمی میں حلول نکر کے قریب ہے کہے تو اسکو لازم نہیں کہ خارج بدن سے لگے شرہ سے پس جدائی فاصلہ کی کہاں ثابت ہوئی تو ہم کہیں گے کہ اس سے بھی فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے کیونکہ آدمی کے خارج بدن سے لگی ہونے سے اندرون بدن کے اجزاء کے ساتھ فی الجملہ فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور ہڈی جیسے زمین اور پہاڑ وغیرہ میں اسکے اجزاء سے اندرون کے ساتھ بڑے فاصلہ کی جدائی ثابت ہوتی ہے اور اگر اندرون بدن کے اجزاء سے بھی لگی رہنے کے قابل ہوں تب بلاشبہ حلول ثابت ہو جاتا ہے علاوہ برین غایب بدن کے لئے ذات خدا محل اور جگہ ہونا لازم ہو جاتا ہے اور ہوا میں حلول کیسکہ سبب خلو میں ہوا موجود ہے جس کے وجہ سے کفر سے نجات نہیں حاصل ہوتی انتہی اور پھر یہہ فرماتے ہیں کہ پس ان ہذا اعتقاد کا یہہ کہنا کہ اللہ تعالیٰ بذات خود ہمارے قریب اور ساتھ ہے مگر بلا حلول

و اتحاد اسکا ردیون ہے کہ ذات سے خدا قریب ہونا دو بانوں کو ملا دیکر
 ہے یا وہ ذات ہمارے ظاہر جسم سے لگی رہنا یا اس سے کچھ فاصلہ پر رہنا
 لگی رہنے کی صورت میں ذات خدا محل حوادث ہونا ضروری ہے اور ہوا میں
 حلول اور اندرون جسم کے اجزاء سے جیسے دل وغیرہ تھوڑا فاصلہ بھی ثابت
 ہوتا ہے اور بڑی چیزوں کے ساتھ جیسے پہاڑ اور زمین و آسمان اونکے
 اندر کے اجزاء کے ساتھ بڑا فاصلہ ثابت ہوتا ہے اگر کہیں کہ ذات خدا جیسے
 کہ ظاہر جسم کے ساتھ لگی ہوئی ہے ہر جسم کے اندرون اجزاء کے ساتھ بھی
 ویسی ہی ہے ہم کہیں اس قول پر بلاشبہ حلول ثابت ہو جاتا ہے نہ لگی
 بلا حلول کی بات جھوٹی ٹھہرتی ہے اور بھی اس صورت میں محل حوادث
 ہو سکے سو حلول بھی ثابت ہو جاتا ہے کیونکہ ہوا دنیا کے ہر مخلوق میں موجود
 ہے اور ہمارے جسم سے بغیر حلول کے لگی ہوئی قریب ہو تو ہوا میں حلول
 کرنا جو وہ بھی جسم لطیف ہے ثابت ہو جاتا ہے چونکہ ہوا ہمارے جسم سے
 لگی ہوئی ہمارے ظاہر میں بہری ہوئی ہے سو اسے واقعی سب پر ظاہر
 ہے اور دوسرے صورت میں ہمارے جسم سے فاصلہ اور ہوا میں حلول
 ثابت ہو جاتا ہے پس فاصلہ کی جدائی نہیں کہنا باطل ہو جاتا ہے اور شجب
 ذات خدا میں اور مخلوقات میں فاصلہ کی جدائی نہیں کہتا اس قول سے
 ہر پلید چیز سے جیسے گوہ موتہ اور سنہ اسون سے بھی ذات خدا لگی رہنا
 ثابت ہوتا ہے اس سے پلید کفر اور کیا ہوگا الخ چونکہ مولوی صاحب نے
 حق سبحانہ فعلے کی حق قربت لاتی کو مثل دو جسموں کی قربت کے قیاس

کیا ہے لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت میں جسمانی قربت کے اوصاف معلوم
 واتحاد کا قیاس فرمایا ہے لہذا ان احتمالات عقلی کو محض دو اجسام کثیف
 کی قربت کے مقابلہ میں پیدا کیا ہے جیسے کہ اوکی مثالوں سے ظاہر ہے
 نہ اس صورت میں مولوی صاحب کا وہ عقیدہ فوقیت انفصالی کا بھی اس
 احتمال عقلی سے صحیح نہیں سکتا لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کے صفات کی معنی اوسکی
 غفلت و جلال کے لائق لینے کے بارہ میں عقل سلیم سے کام لینا چاہئے یعنی
 یہ معنی منافعی تنزیہ الہی نہو جس سے مولوی صاحب کو بھی انکار نہیں ہے
 پس اس صورت میں اس امر کو عقل سلیم کے ساتھ دریافت کرنا چاہئے کہ
 آیا اوس ذات مطلق کا بھیت فوق مفید کرنا اور فاصلہ و مسافت مکانی
 کا ثابت کرنا منافعی تنزیہ و مطلقیت ذاتی ہے کہ نہیں درحالیکہ جہت و
 فصل و مسافت و قید وحد وغیرہ یہ سب خواص و لوازم اجسام و اکنہ ہیں اور
 ذات مطلق جسم و مکان سے مستغنی و مقدس ہے تو بالضرور اوسکی ذات
 پاک میں قید جہت و فصل و مسافت مکانی کو ہرگز دخل نہوگا جسکو ہم نقلاً
 و عقلاً ثابت بھی کر گئے ہیں یعنی جبکہ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات مطلق سے
 قید جہت مکانی اور بعد و فصل جسمانی کا احتمال سبکی مرتفع ہو گیا تو قربت ثابت
 ہی ہو جائیگی کیونکہ تبد کی نفی کے ساتھ ہی قربت اور قید کے رفع و مطلاتیق
 متحقق ہو جاتی ہے لیکن بعد تحقیق اس قربت ذاتی کے بھی چونکہ حلول و اتحاد
 وغیرہ و مسافت قربت اجسام کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا عقل سلیم کا کام یہ ہے کہ اوس ذات پاک
 قربت حلول اتحاد کے ان کام شبہات کی نفی کرے تاکہ تیر نام رب العالمین کی حاصل ہو جاوے۔

چونکہ فہوم عوام میں باوصف قربت ذاتی کے اوس حلول و اتحاد کی نفی محال سمجھی جاتی ہے جو قربت اجسام میں پائی جاتی ہے کیونکہ جسے تو اپنے مشاہدات حسی پر اعتماد کرتے ہیں اور دوسروں کی قربت کو دیکھتے ہیں ان کی قربت کو بغیر حلول و اتحاد کے نہیں پاتے لہذا اسے حق سبحانہ تعالیٰ کی قربت کے نسبت بھی یہی گمان کرتے ہیں اور کہتے ہیں کہ ہر ایک قربت میں حلول و اتحاد ضروری ہے اور بغیر حلول و اتحاد کے قربت محال ہے چونکہ یہ دعویٰ انکا بلحاظ روایت حال قربت اجسام کثیف کے ہے لہذا ہم انکی اس نظر کثیف کو قربت اجسام لطیف اور قربت ارواح کے طرف پہنچ کر دکھلاتے ہیں مثلاً عکس و آئینہ ہے دیکھو عکس و آئینہ میں کیسی قربت ہے باوجود اس قربت کے عکس آئینہ کے اندر حلول نہیں کیا ہے اور نہ آئینہ کی سطح بالا سے متحد ہوا ہے باوجود عدم حلول و اتحاد کے غور کرو کہ پہر کیسی قربت ہے۔

(۲) پہر آئینہ و نور کی قربت پر نظر کرو کہ نور آئینہ کے اندر و باہر ہر ذرہ پر برابر احاطہ کئے ہوئے ہے اور کوئی ذرہ آئینہ کا اس احاطت و قربت نور سے خالی و جدا نہیں کیونکہ جو ذرہ آئینہ کا کہ اس احاطت نور سے خالی و جدا ہو وہ تاریکی میں ہوگا پس باوجود اس قدر قربت و احاطت کے نور آئینہ کے ساتھ متحد یا اس کے اندر حلول نہیں کیا ہے کیونکہ اگر نور کا آئینہ کے ساتھ اتحاد ہو جاوے تو نور آئینہ کا وجود خارجاً متحقق ہوگا بلکہ بعد اتحاد کے وہ شے ثالث بن جائیگی حالانکہ یہاں نور و آئینہ اپنی حقیقت سے متغلب نہیں

ہوے ہیں اور باصلیت خود باقی ہیں اور نور کا آئینہ کی اندر حلول کی سبکی صورت
 میں آئینہ یعنی محل کی تقسیم سے نور یعنی حال کی تقسیم لازم آوے گی حالانکہ آئینہ کے
 ٹکڑے ٹکڑے کئے جاویں تو نور منقسم نہیں ہوتا بلکہ باوجود تقسیم آئینہ کے نور
 بحال رہا و باوصاف رہا و ان متفرق فضا آئینہ کو منور کر رہتا ہے اور نور کی
 اس قربت نورانیت کا فیض جمیع اجزائے آئینہ کو بلا حلول و اتحاد کے مساوی
 پہنچا رہتا ہے۔

(۳) پہر نور اور الوان کی کمال قربت پر غور کرو کہ بغیر نور کے الوان کو
 ظہور ہی نہیں ہے یعنی نور و الوان میں اس قدر قربت نامہ ہے کہ نور
 و الوان کے درمیان بجز نور قلبی کے محض شاید حسی سے امتیاز بہرگز
 حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ شاید حسی میں تو نور عین رنگ نظر آتا ہے باوجود
 اسکے کوئی دہبہ رنگ کا نور پر عاید نہیں ہوتا مثلاً رنگ سرخ جو ہم کو نظر آتا
 ہے وہ نور ہی ہے جو بصورت رنگ سرخ کے ظاہر ہے مگر باوجود اس
 کمال قربت ظہور کے نور سرخ نہیں ہو جاتا کیونکہ ایک ہی نور مختلف قسم کی
 رنگوں کو اول و اولی صورت اصلی پر ہے مگر کاست ظاہر کرتا ہے بالضرر
 اگر کسی رنگ سے نور ملوں ہو جاتا تو بہر دوسرے رنگ کو وہ ظاہر نہ کر سکتا۔

(۴) اور پہر نور و ہوا کی قربت پر غور کرو کہ ہر خلو میں ہوا ہے اور ہوا کے
 ساتھ نور بھی ملازم است پایا جاتا ہے مگر ہوا کے ساتھ نور کی اس قربت سے
 حلول و اتحاد لازم نہیں آتا کیونکہ اتحاد میں یعنی دو چیزوں کے مل جانے
 کے بعد اس کا غیر نام ہو جاتا ہے اور ان دونوں چیزوں کے مل جانے کے

بعد جو تیسری چیز حاصل ہوتی ہے اسکی خاصیت و کیفیت ثالثہ پیدا ہو جاتی ہے
مثلاً شکر و پانی ہے جنکے باہم متحد ہو جانے سے ایک تیسری شے حاصل
ہو جاتی ہے جسکا نام شربت ہے پس یہ تیسری شے جو شربت ہے نہ ٹھن
پانی ہے نہ ٹھن شکر ہے کیونکہ ان دونوں کے اتحاد کے بعد ذات شکر کی
اور ذات پانی کی شربت کے سوا خارج میں موجود نہیں رہتی علیٰ ہذا طبیعت
پانی کی سرد و تر اور شکر کی خاصیت گرم و خشک ہے اور اتحاد کے بعد شربت کی
فراج گرم تر اور ان دونوں کے مغایر رنگی لیکن یہ جسمی اتحاد نور و ہوا میں
پایا نہیں جاتا کیونکہ نور و ہوا میں اگرچہ قربت تامہ ہے مگر باوجود اسکے ہوا
اپنی حالت اصلی پر رہتی ہے اور نور اپنی کیفیت ذاتی پر ہوتا ہے لہذا ان
دونوں کی اس قربت سے کوئی تیسری شے پیدا نہیں ہو جاتی ہے اور
اسی طرح نور و ہوا کی قربت میں حلول بھی نہیں ہے کیونکہ ہوا کی تقسیم سے
نور کی تقسیم لازم نہیں آتی وجہ اسکی یہ ہے کہ باوجود نور و ہوا میں قربت
حسی کے معنوی بعد بھی ہے جس میں فضل مکانی نہیں جسکو ہم اسکے بیشتر
کر آئے ہیں کہ مکان ہوا میں نور کو دخل ہے لیکن مکان نور میں ہوا کو دخل نہیں
یہی وجہ ہے کہ مکان ہوا کی تقسیم کا اثر مکان نور پر نہیں پڑتا لہذا ہوا کی تقسیم
سے نور منقسم نہیں ہو سکتا یہ ایک نازک اشارہ ہے اسکو خوب سمجھو جس سے
اکثر احتمالات عقلی مرتفع ہو جائیں گے۔

(د) اور پہرہ نظر غائر دیکھو کہ روح اور جسم کی قربت میں وہ حلول و اتحاد نہیں
ہے جو دو جسموں کی قربت میں تھا کیونکہ روح جسم نہیں ہے جسکو ہم

مابست کر آئے ہیں عقل سلیم کو اسکی تصدیق کے لئے یہی قول الہی کافی ہے کہ
 عقل الروح من امر ربی اور امر رب و صفہ مقدار سے مبرا ہے جسکی تحقیق۔
 امام غزالی کے رسالہ مضنون سے ہو سکتی ہے جبکہ روح جسم نہیں ہے
 تو جسم انسانی کے ساتھ روح انسانی کی قربت میں وہ حلول و اتحاد بھی نہوگا
 جو دو جسموں کثیف کی قربت میں پایا جاتا ہے اور دو جسموں کثیف کے حلول
 و اتحاد کے اوصاف تو ہم بار بار بیان کر چکے ہیں کہ حلول میں مکان یعنی
 محل کی تقسیم سے جسم یعنی حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور اتحاد میں دونوں چیزوں
 وجود منقود ہو کر اون دونوں کے وجود سے ایک تیسری شے پیدا ہو جاتی
 ہے اور جسم و روح کی یہ حالت و کیفیت نہیں ہے جسکی تصریح ہم اول لکڑی
 میں و تلك الامثال نضر بها للناس وما يعقلها الا العالمون مخلوق خدا کی صورت
 کی یہ بائچ مثالیں سمجھنے والوں کے لئے کافی ہیں جبکہ خداوند تعالیٰ کے
 بعض مخلوق کی قربت و مصیبت ذاتی میں حلول و اتحاد لازم نہیں آتا
 تو پھر اس خالق مطلق کی قربت و احاطت کے نسبت حلول و اتحاد کا کیا
 کرنا ظلم عظیم ہے واللہ المثل لا ملے۔ یعنی اللہ تعالیٰ کی ذات و صفات
 کی مثالیں اعلیٰ ہیں فلہذا قال الغزالی اذ لا تشبہ صفاتہ صفات المخلوق
 کے لا تشبہ ذاتہ ذات المخلوق یعنی اسلئے جیسے کہ او کے صفات مخلوق
 کے صفتوں کے مشابہ نہیں اسبطرح اسکی ذات پاک بھی مخلوق کے
 ذوات کے مشابہ نہیں ہے۔

چونکہ مولوی صاحب اس قربت ذاتی کی صورت میں ذات مطلق کا

محلی حوادث ہونا ضروری سمجھتے ہیں لہذا فرماتے ہیں کہ ذات خدا کا محل حادث ہونا و معنوں پر شامل ہے ایک یہ کہ ذات خدا میں نئی چیزیں پیدا نہیں ہوتیں سمجھنا دوسری یہ کہ مخلوق جو حادث ہیں ذات خدا ان کے لئے جگہ نہیں چاہتا الخ انہی یہ دونوں شبہات حوادث اجسام کے متعلق ہیں بیان ذات خدا جسم نہیں ہے لہذا ذات خدا میں کوئی چیز داخل نہیں ہوتی اور نہ کسی چیز میں ذات خدا کی جگہ بگڑتی ہے بلکہ ذات خدا کی تھی اور ہے اور یہی جیسے ہمیشہ سے ہے اور ذوا غتالہم کے اول نہ تھے اور اب پیدا و ظاہر ہو گئے ہیں اگر اس پسید کے سمجھنے میں مل ہے تو ذات نور پر نظر کرو کہ وہ بذاتہ روشن اور دوسرے اشیاء کو بھی روشن کرتا والا ہے غرض نور بذاتہ منور ہو خواہ اس کے مقابل کوئی شے آوے یا نہ آوے مان جو شے اس کے مقابل ہوتی ہے تو وہ بھی اس کے فیض ظہور سے منور ہو جاتی ہے گو ظہور اس شے کا حادث ہے مگر اس حدوث کو ذات نور میں کوئی دخل نہیں کیونکہ نور بذاتہ منور اور قبل از ظہور اشیاء کے بھی وہ ظاہر تھا اور اب بھی ویسا ہی ظاہر ہے البتہ جو چیز کہ اس نور میں حادث ہو جاتی ہے وہ بعد حدوث کے ظاہر کہلاتی ہے لہذا اس حدوث کی نسبت ذات شے کے طرف عاید ہوتی ہے اور ذات نور کی اس حدوث و زوال و ظرف و منظر و فضے کے جملہ اوصاف حادثہ سے پاک ہوتی ہے ان فی ذلک لآیۃ لى لمن کان لقلب او الفی السمع وهو شہید ۲۴

یعنی البتہ اس میں نصیحت ہے واسطے اس شخص کے کہ اس کا دل آگاہ ہو یا دل آگاہ ہونے والے اس نے کان کو اور حاضر ہے دل سے۔

مولوی صاحب نے کسی اپنے ایک رسالہ میں لکھا ہے کہ اگر اللہ تعالیٰ کی
 ذات تمام دنیا میں بے بہہ تمام دنیا کہاں رہتی ہے شاید ان الفاظ میں کچھ
 فرق ہو مگر مفہوم اوسکا اسکے قریب قریب ہے وما قدرہ واللہ حق قدرہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے قبل از خلق عالم کے اللہ تعالیٰ کا وجود جو
 عما میں فرمایا تھا شاید اس کے نسبت یہ خیال کیا گیا ہے کہ عا کسی محدود مقام کا
 نام ہے اور اللہ تعالیٰ اپنے اسی مقام عما میں رکھ کر حدود عا کے باہر دوسری
 جگہ اس تمام عالم کو پیدا کر دیا ہے اور اسی عقیدہ کا یہ لازم نتیجہ ہے کہ اللہ تعالیٰ
 اپنے مقام کو چھوڑ کر حدود عا کے باہر دنیا میں آئے تو یہ بہہ دنیا کہاں جاوے
 مگر اوس عا کی حقیقت اور اوسکی وسعت کے بیان معنی کو تنگی الفاظ میں بیان
 جگہ نہیں ملتی تو یہ کہہ کر بھیا یا جاوے اگر چہ ہم نے اس میں کو اند کے ارب بار
 اول کہہ لکھے ہیں ہاں اگر خداوند تعالیٰ کچھ اپنا فضل و کرم فرماوے تو
 یہ راز بے شکست ہوگا جس کے بعد اس اعتراض پر خود بخود ذمہ امت و
 شرمندگی حاصل ہوگی کیونکہ اس قسم کے خدشے محض حقیقت حال کے معلوم
 ہونے سے پیدا ہوتے ہیں جبکہ اصل حال معلوم ہو جاوے تو اس قسم کے
 شبہات کا راستہ ہی بند ہو جاتا ہے ۱۱ ۱۱ اللہ لنورہ من نیشاء
 واللہ ذو الفضل العظیم۔

اللتخصر بہ شبہ بھی اجسام کثیف کی فزیت اور مکان اجسام کی تنگی پر نظر کر کے
 سے پیدا ہوا ہے کیونکہ یہ مکان وقت و احید میں دو جسموں کا محل نہیں
 ہوتا بیشک یہہ درستی ہے ایک جسم کثیف کے مکان میں دوسرے جسم

کثیف کو گنجائش نہیں ملتی مگر اس جسم کثیف کے مکان میں دوسرے جسم لطیف کا مکان بھی ہوتا ہے لہذا جسم کثیف کے ساتھ جسم لطیف بلا مزاحمت رہ سکتا ہے جیسے کہ ہوا و نور کی مثال ابھی گزر چکی اور حاکم نے ابن عباس سے جو یہ روایت کی ہے کہ ملائک حاملان عرش اسقدر کبیر الجثۃ اور عظیم الوجود ہیں۔ کہ سر او گناہ بیک عرش معلے کے ہے اور قدم اونکے تحت اثرے بین ہیں اسی کے طرف اشارہ ہے کیونکہ اس حدیث سے تو یہی ثابت ہوتا ہے کہ اگر عرش تا تحت اثری یعنی تمام دنیا میں حاملان عرش کا وجود سیرانی کر گر گیا ہے پس باوجود اس سیرانی کے اس میں حلول سیرانی نہیں پایا جاتا کیونکہ حلول سیرانی میں تقسیم محل سے حال کی تقسیم لازم آتی ہے اور ان حاملان عرش کے وجود سیرانی میں بحلول سیرانی نہیں ہے کیونکہ تمام اجزائے عالم کی تفریق و تجزئہ اور اس کا حدوث و زوال ظاہر ہے جس کا اثر حاملان عرش کے وجود پر نہیں پڑتا تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت ذاتی کے نسبت اس عالم کی تجزیے و تقسیم و حلول و اتحاد و حدوث و زوال کے دخل کا خیال ہی باطل ہے کیونکہ ذات اللہ تعالیٰ کی لامکانی ہی لہذا اشیاء مکانی کے حوادث کا اثر ذات لامکانی کے طرف عود ہی نہیں کر سکتا جیسے کہ مکان اجسام کے عوارضات مکان ارواح کے طرف راجع نہیں ہو سکتے در حالیکہ اجسام کو مکان ارواح میں دخل نہیں ہے تو پھر اجسام و ارواح کا دخل لامکان میں کیونکر ممکن و معقول ہو گا۔

حدیث صحیح میں وارد ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا کہ میں جبریل کو درمیان آسمان و زمین کے ایک زرین کرسی پر بیٹھا سوا دیکھا کہ اس کی

میکل تمام کنارہ آسمان کو گہیری تھی الحدیث پس اس سے حضرت جبریل علیہ السلام کی ذاتی عظمت ظاہر ہے باوجودیکہ اونکے وجود سے زمین و آسمان بھر گیا تھا مگر کسی چیز کے ہٹانے یا دوسرے مقام پر کرہ زمین کو منتقل کر نیکی ضرورت نہیں پڑی بلکہ زمین سے آسمان تک کے چیزیں جہاں سے خود رہ کر رہے تمام اشیاء بغیر ملول و اتحاد کے ذات جبریل سے جدا گئے تھے تو اب اوس وجود مطلق کی احاطت پر غور کرو کہ اوسکا وجود باوجود ایسا لطیف ہے کہ ارواح کی لطافت کو اوس سے کچھ نسبت ہی نہیں تو پھر اوسکی ذاتی احاطت و وسعت و قربت کے لئے یہ اجسام و ارواح کیونکر مانع و مزاحم ہو سکتے ہیں سبحان ربک رب العزت عما یصفون۔

جبکہ ان جملہ مثالوں کو عمیق نظر سے دیکھا جاوے تو غالباً وہ شبہ بھی مرتفع ہو جائیگا جو اس قربت و احاطت کی وجہ سے ذات مطلق کسی شے کی جڑ ہی کے اثر سے متاثر نہیں ہو سکتی جبکہ ہم نور بصیرت یہہ ادراک کرنے میں کہ جسم کے ساتھ روح کی قربت و احاطت سے ذات روح کی خون و صفراء و بلغم و سودا کے رنگوں سے لون نہیں ہوتی یا کسی اخلاط کے اوصاف سے موصوف اور امعا کی غلاطت سے متعفن نہیں ہو سکتی ہے یا بحس ظاہر ہی مشاہدہ کرتے ہیں کہ تمام ہشیا کے ساتھ باوصف احاطت نور کے ذات نور کی نہ کسی خوشبوئی سے مسطر ہوتی ہو اور نہ بدبوئی سے متعفن تو پھر اوس ذات مطلق کی قرب و احاطت کے نسبت یہ نا پاک شبہ کیونکر صحیح تصور ہو سکتا ہے۔ چہ نسبت خاک را عالم پاک۔

اصل تو یہ ہے حسن و قبح اور نیک و بد کی یہ نسبتیں باہم دو چیزوں کے مقابلہ میں

پائے جاتے ہیں مثلاً سرخ و سیاہ دو رنگ ہیں رنگ سرخ بمقابلہ رنگ سیاہ کے بہت ہے باز رنگ سیاہ بمقابلہ رنگ سرخ کے بہت ہے غرض نیک و بد دو چیزوں میں باہمی نسبتوں کے اعتبارات ہیں جسکا اثر نور پر نہیں پڑتا حالانکہ نور کی احاطت رنگ سیاہ و سرخ ہر دو کے ساتھ متاخری ہے اور اس قریب و میعت نور کے وجہ ہی سے رنگ سرخ و سیاہ دو نون ظاہر ہیں باوجود اسکے نور فی نفسہ ان دو نون سرخ و سیاہ رنگوں کی باہمی نسبت خیر و شر سے مستثنیٰ ہے یعنی رنگ سرخ کی اچھائی یا رنگ سیاہ کابرائی بلکہ کسی ایک رنگ کے نیچے سے دامن نور فی حد ذاتہ پاک ہے۔ لجامی قدس سرہ السامی ۔

چون خور ز سرخ و خود جهان آراید بر یک و پلید اگر تباید بشایہ
لے نور وے از بیچ پلید آلاید نے پاکئی او بیچ پاک نہناید
حکیم علی الاطلاق نے اپنے مخلوقات میں خیر و شر یا نیک و بد کی نسبت کے
خلق میں بھی ایک نسبت ہی دقیق حکمت رکھی ہے اور یہی حکمت اسرارِ جبر و قدر
سے ایک بڑا ہے لیکن افسوس کہ یہ محل ان اسرار کے اظہار کا متحمل
نہیں سالہ خیر الاسرار میں کس قدر اسکی تصریح کی گئی ہے با این بیہ خوف ہے کہ
جعفرین نے یہاں لکھا ہے او سکو بھی اکثر لوگ نہ سمجھتے موردِ طعن و معص
اعتراف نہ ہو سکے۔ ربنا لا تضحی قلوبنا بعد اذ هديتنا و هب لنا من لدنک
رحمۃ انک انت الوهاب یہاں فہم سلیم کو اس امر کے تسلیم کے لئے اسبقہ تفہیم
کافی و دافی ہے کہ بیشک حق سبحانہ تعالیٰ خالق خیر و شر ہے پس بطرح اس
فضل علی و شر کی وجہ سے اس ذات مطلق کے طرف شر کی نسبت صحیح نہیں ہو سکتی

یعنی وہ شہر یہ وہ عالم نہیں کہلا سکتا اسبطرح اس صفت سے بہت کی وجہ سے کسی
شہر کی نسبت اس کے ذات پاک کے طرف عاید نہیں ہو سکتی یعنی وہ معاذ اللہ متنفذ
وگندہ نہیں ہو سکتا یا انکہ قبل از خلق کے ان تمام حقایق اشیائی کریمہ و نجس کے
ساتھ معیت علی مع الذل احتیاج اصل ہونیکی صورت میں بطرح او کے بد اثر سے
وہ ذات طلق مقدس بقی اور سیطرہ بعد از خلق کے بھی باوجود معیت ذاتی مع
العلم کے وہ منزہ و متعالی ہے اسی کے طرف امام سید علی رحمۃ اللہ علیہ نے
اپنی اوس تقریر میں اشارہ کیا ہے جو اسکے سابق گذر چکی ہے اگر کوئی غور کرے تو والا
ہوئے اس کے اوس تقریر میں مکرر غور کرے اور سمجھے۔

اعتبر ارض مذکور کے بعد مولوی صاحب نے پھر یہ دو شبہ بیان فرمائے ہیں کہ
غرض اس پلید مدعی کو اتنا علم و فہم بھی نہ ہوگا کہ صحیح حدیثوں سے ثابت ہے اور مشہور کہ
خدا کے اور جبریل اور اسرافیل وغیرہا مقرب فرشتوں کے درمیان ہزاروں
پرہے فوسے ہیں سو کیا یہ جدائی فاصلہ کی جدائی نہیں جب ایسے مقرب
فرشتوں میں جدائی فاصلہ کی ثابت ہو تو ہم خاکوں سے فاصلہ کی جدائی نہیں
کہنا عجیب و غریب علم ہے اور بھی جب انبیاء علیہ السلام میں اور خدا میں
فاصلہ ثابت نہو اور خدا اور انبیاء علیہم السلام دونوں ملے ہوئے اور بے فصل
ہیں تو پھر جبریل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا لانا کہاں سے ہوا اور کیا ہوگا انتہی
واضح ضمیر منور باد جبکہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ میں فاصلہ کی جدائی ہے تو پھر جبریل
علیہ السلام کو مقرب فرشتہ کہنا ہی صحیح نہ ہوگا کیونکہ بقول مولوی صاحب اللہ تعالیٰ
عرش کے اوپر فاصلہ ہے نہ ہے اور حدیث دلو سے ثابت ہے کہ عرش کی موٹائی

پانسو برس کی راہ ہے اور عرش سے ساتویں آسمان کی مسافت بھی پانسو برس
 کی راہ ہے اور جبریل کا مقام نو ساتویں آسمان پر ہے تو کم از کم اللہ تعالیٰ
 اور جبریل کے درمیان دو ہزار برس کی مسافت ہوگی تو پھر جبریل علی نبیاء علیہ السلام
 کو خدا کا مقرب کہنا ہی صحیح نہ ہوگا کیونکہ مولوی صاحب نے اللہ تعالیٰ کے قرب ذاتی
 کی نفی بعد مکاتی کے مقابلہ میں کی ہے لہذا حق و خلق کے درمیان فاصلہ مکانی
 کو ثابت کیا ہے خیر جبریل کے مقابلہ میں جبکہ متفرق آسمان ہفتم ہے انبیاء علیہم السلام
 کو خدا کے مقرب کہنا تو جائز نہ ہونا چاہئے کیونکہ ان کا قیام زمین پر ہے لہذا ان کا
 محل قیام خدا کی ذات سے تو کوئی وزن ہزار برس کی راہ کے فاصلہ پر واقع ہے
 یہ تو ایک نزاع لفظی تھی اس سے ہم قطع نظر کر کے اس تقرب کی حقیقت معنی کے
 طرف رجوع کرتے ہیں کہ ملائکہ اور انبیاء کا قرب بمقابلہ بعد مکاتی کے نہیں ہے اور
 نہ باعتبار قطع مسافت کے ہے بلکہ اس کے قرب ذاتی کی نسبت ملائکہ و انبیاء وغیرہ
 کے ساتھ مساوی ہے اور باوجود اس قرب کے جبریل کا اس کے دور سمجھنے
 کا بہت بڑا سبب ہے کیونکہ یہ بعد بوجہ عدم انکشاف نسبت قرب الہی کے
 واقع ہوا ہے جیسا کہ کسی بزرگ کا قول ہے کہ وہ خواب لائرم قرب مرادو انگذ
 ورنہ نزدیک تر از دوست کسی سے نہ دید - پس اس سے معلوم ہوا کہ خدا تعالیٰ
 کا یہ تقرب بندہ کو فضل اقام اور قطع مسافت مکاتی سے حاصل نہیں ہوتا بلکہ
 جبریل کی رفع ہونے سے بندہ اللہ تعالیٰ کے قریب ہو جاتا ہے چنانچہ
 اس حدیث قدسی میں اسی کے طرف اشارہ ہے کہ انا عند ظن عبدي بی
 یعنی میں بندہ کے ادس علم کے نزدیک ہوں جو میرے نسبت رکھتا ہے

لہذا جس قدر یہ عجیب و غریب کام ترفع ہوتا جاوے گا اوس قدر اوس ذاتِ مطلقہ کی
قربت کا علم حاصل ہوتا رہے گا پس باعتبار اس علم و کشف نسبتِ ربّیہ الٰہی
کے وہ خدا کا مقرب بندہ کہلاوے گا چونکہ انبیاء علیہم السلام اور ملائکہ کا علم و کشف
کامل ہوتا ہے لہذا انہیں خدا کے مقرب بندے کہلاتے ہیں۔

اب ہم اول پر و اسے نور کی کچھ تفصیل بیان کرتے ہیں جو خدا اور ملائکہ ^{میں}
کے درمیان حائل ہیں ظاہر ہے کہ یہ پردے کسی جسمی مادہ کے تو نہیں ہوں گے
کیونکہ آنحضرت نے خود فرمایا ہے کہ یہ نور ہے پردے میں تاکہ اون پر دون پر
جسمانی ظلمت کا اطلاق نہ آوے والا اگر جسمانی پردے ہوتے تو بھی ملائکہ کے
لئے وہ پر گزرنا واجب ہوتے مگر اقال اللہ تعالیٰ ایما نکون ایدارکھا الموت
ولو کنتہ فی ہر ارج مشیدا یعنی اگر لوہے اور فولاد کے برج میں بند ہو کر بیٹھو
یا زمین کے اندر گھس جاؤ تو ملک الموت بلا کسی مراحمت کے پہونچ کر روح قبض
کر کے لیجا نا ہے پس خوب غور کرو کہ ان حجبِ مانی میں عزرائیل علیہ السلام
کس طرح نفوذ کر کے ایک کافر کی پلید روح کو اوس سے باہر نکال لاتے ہیں
ملائکہ و ارواح کی لطافت تو بہت بڑی ہوئی ہے شیاطین و جنات جو جسم
ناری رکھتے ہیں اجسامِ خاک میں کیسے در آتے ہیں یعنی جو کشف عجیب مانی
ہمارے جسم کے لئے حاجب ہے وہ جنات کو نہیں ہے تو ملائکہ کو کیونکر یہ تمام
اجسامِ خاکی و ناری حاجب ہو سکتے ہیں تو معلوم ہوا کہ یہ حجبِ مانی نہیں
لہذا اول میں مسافت مکانی نہیں بلکہ وہ حجب نورانی عظمت و حلال کبریائی کے ہیں
جیسے کہ حدیث میں آیا ہے اور جبکہ طرف شیخ سعدی نے اشارہ کیا ہے کہ

الکریم سے ہرگز پریم — شروع تجلی بسوز دیرم
 یعنی میں اپنے مقام معلوم سے جو سدرۃ المنتہی ہے سر مو بھی آگے بڑھ لگا تو تجلی
 الہی کی روشنی میرے پر کو جلو دگی اسکے دو وجہ ہیں اول یہ کہ ہر ایک ملک کا
 ایک مقام خاص ہے جیسے کہ حق سبحانہ تعالیٰ حکایت فرماتا ہے کہ وہاں سدا اولہ
 مقام معلوم پس کوئی ملک اپنے مقام معلوم سے تجاوز نہیں کر سکتا کیونکہ ایک کا
 مقام دوسرے پر اعلیٰ ہے اسکو اپنے مقام ادا کرنے سے اعلیٰ میں گنجائش
 نہیں ملتی لہذا اسکو ملک اعلیٰ کا مقام منبر لہ حجاب کے ہوتا ہے یہی وجہ ہے کہ
 جبریل علیہ السلام نے مقام سدرۃ المنتہی سے آگے بڑھنے میں عجز ظاہر کیا ورنہ انی
 یہہ ہے کہ بعض مظاہر محل ظہر صفات خاص الہی ہیں جیسے کہ صفت استواء کے
 ظہور کا محل خاص عرش ہے اور عرش اس مظہریت صفت اصل استواء کی
 وجہ سے انوار عظمت و جلال کبریائی وغیرہ صفات خاص کا بھی مظہر خاص بنا ہی
 لہذا یہ تہلیات الہی بارگاہ جلال میں ادا نہ کیا کی رسائی کے مانع ہیں جنکا مقام
 تحت عرش ہے لہذا الملائکہ کے لئے یہ انوار رویت الہی کے مانع ہیں
 جنکا نام حجاب ہے ہاں جبکہ اللہ چاہتا ہے اس حجاب کو اوس سے اٹھا دیتا ہی
 جیسے کہ اس کے محبوب و مقرب بندہ محمد مصطفیٰ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں جو ان
 حجب نورانی سے گزرے جو جبریل کے لئے مانع عروج تھے باوجود اسکے ذاتی انوار
 کبریائی مانع رویت ذات الہی ہیں پس جیسے کہ ذات آفتاب کی شدت نورانیت
 ذاتی ہی حجاب رویت ذات آفتاب ہے اسی طرح اوس ذات مطہر کی ذاتی
 عظمت و جلال مانع معرفت ہے جسکے ادراک میں دیدہ بصیرت خیرہ و کو رہے پس

اس حجب غفلت و جلال ذاتی الہی کو شارع نے رواں الکبیر یا سے بھی تعبیر فرمایا ہے
 یعنی حدیث صحیح میں آیا ہے کہ لا ینظر وافی نہ ہو عز وجل لا یرد اء الکبریا
 الحدیث متفق علیہ یعنی جنت عدن میں نہیں دیکھینگے اپنے رہنے و جل کو سوا
 اوس کے یا در کبریا کے الحدیث یہ حال تو عجیب مانی کے انقطاع کے
 بعد عالم آخرت کا ہے مگر دنیا میں حجب مانی کی وجہ سے رواں کبریا کی
 رویت بھی محال ہے چنانچہ اس طرف اشارہ فرمایا ہے حق سبحانہ تعالیٰ نے فلا
 تجلی للجبیل جعلہ ذکا و خرموسیٰ صہ قیالے جبکہ خدا تعالیٰ نے پہاڑ پر تجلی کی
 نواد کو باپش کر دیا اور موسیٰ سے یہوشش ہو کر گر پڑے پس اس حکم الہی
 پر غور کرو یہ کیا لگنے تجلی اوس نور کی ہے جو پہاڑ کو ریزہ ریزہ کر ڈالی اور موسیٰ
 علی نبیا و علیہ السلام اوسکی رویت میں تاب مقاومت نہ لاسکے کیونکہ جب
 عالم روحانی میں اوسکے رویت کی پوری قوت نہیں ہے تو پھر عالم جسمانی سے
 یہ حجاب نور کیونکر اٹھ سکتا ہے یہ ایک ایسا اشارہ ہے جسکی تصریح بغیر از کلمات
 بیان کے نہیں ہو سکتی پس بیان اس قدر سمجھ لینا کافی ہے کہ اوس سرسراہ پرہ
 جلال اور بارگاہ عزت و کمال میں بغیر از حجاب کے کسی ملک مغربا و ربیٰ مرسل کو
 بھی علما و مشہود اقرب اصل نہیں ہو سکتا کیونکہ انسان و ملک کے علوم و
 کشف مشہود نامہ کے لئے یہ حجب ذاتی نورانی جو عبارت ہیں اوصاف
 جلال و کمال ذاتی سے حاجب بصرو بصیرت ہیں کبھی اٹھ نہیں سکتے اسبواسطے
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے فرمایا ہے کہ ما عرفنا الحق مع رفقا
 یعنی جیسے کہ چاہتے ہیں مجھ کو نہیں جانا کیونکہ ذات مطلق پر کسی کا علم حاصل

نہیں کر سکتا لہذا فرمایا لا احیى ثناء عليك انت كما اثنيت على نفسك الخ
 یعنی تیری تعریف میں نہیں کر سکتا کیونکہ جب کد ذات کی معرفت ہی محال ہے
 تو بہر اوسکی حقیقی توصیف بھی محال ہوگی غرض اس عجز معرفت و توصیف کی وجہ
 یہی حجب عزت و جلال ذاتی ہیں اور اوس ذات شت لک کی یہ ایسی مستوری ہے
 جہاں کسی ملک و انسان کے فکر کی بھی رسائی ممکن نہیں پس اللہ تعالیٰ جیسے
 کہ آپ نے ذات کو جانتا ہے دوسرا کوئی پہچان نہیں سکتا الحق کمال معرفت
 انسان کی یہی حد ہے کہ العجز عن درک الادراک یعنی اوسکے ادراک
 کے پانے سے عاجزی کا ظاہر کرنا ہی ادراک ہے۔

امام غزالی احیاء میں فرماتے ہیں کہ وہو ان احد الاقسام اذ لا تفهم
 عن ادراکہ ومن جملتہ الروح ومن جملتہ بعض صفات اللہ تعالیٰ
 ولعل الاشارة الى مثله في قوله صلى الله عليه واله وسلم ان الله سبحانه
 سبعين حجاباً من نوره لو كشفها لاحرق سموات وجہہ کل من ادراکہ البصر
 یعنی پوشیدہ امور میں سے ایک قسم وہ ہے جسکے ادراک سے فہم عاجز ہوں
 اور اوس قسم میں روح اور بعض اللہ تعالیٰ کی صفاتیں داخل ہیں اور غالباً
 اس جیسے بات کے طرف اشارہ ہے اس حدیث شریف میں کہ اللہ پاک کے
 لئے ستر پردے لگے ہیں اگر اونکے کھول دے تو اوسکی ذات کی روشنی ان
 جلادین تمام چیزوں کو جو اوسکی نظر کے سامنے ہوں یعنی تمام مخلوق نابود ہو جائے
 روایت کیا اس حدیث کو ابن حبان نے ابوہریرہ سے اور اسے مضمون کی
 دو نمبری حدیث حجابہ النار والنور لو كشفها لاحرق سموات وجہہ کل

شئی ادراکہ بصیرت متفق علیہ وارد ہے جسکی شرح میں قال صاحب العین
 والہروی وجميع الشارحين للحديث من اللغوين والمحدثين معنی سبجات
 وجہہ نور و جلالہ و بھاوہ و اما الحجاب فاصبلہ فی اللغة المنع والستر
 وحقیقۃ الحجاب انما تكون للاجسام المحدودۃ واللہ تعالیٰ مترا عن الجسم
 والمحدود المراد هنا المانع من روثہ و سبی ذلک المانع نور او نار لانہا
 یمنعان من الادراك فی العادة لشعائہما والمراد بالوجه الذات والمراد
 بما انتہی الیہ بصیرت من خلقہ جمیع المخلوقات لانی بصیرت سبحانہ و تعالیٰ
 محیطہ جمیع الکائنات و لفظۃ من ل بیان الجبر لا للتبعیض والتقدير لوزال
 المانع من روثہ و هو الحجاب الستم نور او نار او تجلہ لخلقہ لا حرق
 جلال ذاتہ جمیع مخلوقانہ اور کہا صاحب العین اور ہروی اور جمیع شارحین
 حدیث اہل لغت و حدیث نے سبجات وجہ کی معنی او سکا نور اور جلال اور بہا ہے اور
 حجاب کا اصل لغت میں منع اور ستر ہے اور حقیقی معنی حجاب کی مخصوص ہے واسطے
 اجسام محدودہ کے اور اللہ تعالیٰ پاک ہے جسم اور حد سے اور بیان مراد اسی
 حجاب سے وہ امر ہے جو مانع او سکے رویت کا ہے اور اس مانع کا نام نور یا نار
 ہے لہذا واسطے کہ یہ دونوں مانع ہیں ادراک کے عادت میں بسبب اون دونوں
 کے شعاؤن کے اور مراد وجہ سے ذات ہے اور مراد انتہا ہے نظر سے او سکے
 اپنے خلق سے تمامی مخلوقات ہیں کیونکہ نظر او س سبحانہ تعالیٰ کی محیط ہے
 جمیع کائنات کے لئے اس احاطت نظری سے مسافت ثابت نہیں ہوتی
 کیونکہ حد و محدود کی نفی اس نظری احاطت کے ساتھ کر دی گئی ہے پس رفع حجب

جو عبارت سے تجلی جلالی یا تجلی نظری سے وہی سبب ہلاکت عالم ہے جسے کہو
 طور کا حال معلوم ہے اور لفظ من کا واسطے بیان جنس کے ہے اور وسطی
 تبعیض اور تقدیر کے نہیں ہے اور مراد یہ ہے کہ اگر زایل ہو جاوے یہ
 مانع اس کے رویت سے وہ حجاب جس کا نام نور اور ناز ہے با ظاہر بنو لپٹے
 خلق پر تو البتہ جلاد لگا اوس ذات کا جلال اس کے مخلوقات کے انتہی پس ان
 تمام بیانات و تحقیقات سے ظاہر ہوگا ان حجب نورانی میں فصل مکانی نہیں
 ہے بلکہ یہ حجاب اوس کا ذاتی جلال ہے جس کا دوسرا نام دد الیکبر کہ ہے
 پس یہ ردائی کبریائی کبھی اور کسی وقت اس کے وجود سے جدا نہیں ہوتی
 کیونکہ یہ ذاتی صفت کبریائی ہے واللہ للعلیٰ جسے کہ آفتاب جہان کا
 ذاتی نور اور اوس کا شدہ ظہور ہی سبب خبر کی بشارت و حجاب رویت ہے
 اس طرح صفات کاملہ جلال و کبریائی حجب ذات باری میں یہ غیاس ذات
 کی کمال قربت اور اس کے نور کا شدہ ظہور ہی حجاب رویت و مانع بصورت
 ہے ہر چند کہ وہ اقرب من حیث الودید ہے مگر اوس کی دید چشم بصیرت سے بعد
 ہے ہر چند کہ وہ نور ہے مگر اوس کا شدہ ظہور ادراک دیدہ بصارت سے دور
 ہے گو اوس کی ذات فی حد ذاتہ حجب نورانی میں مستور ہے مگر مشاقان نقاش
 من و رائے حجاب اوس کا ظہور ہے اسی واسطے جبکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ
 وآلہ وسلم سے حل رایت ربک پوچھا گیا تو آپ نے اس کے جواب میں رایت
 نور فرمایا اور بشتیوں کی رویت بھی من و رائے حجاب نور ہوگی جس کا دوسرا
 نام آپ نے ردا لکبریا کہا اور اس عالم دنیا میں باوجود کمال ظہور کے

ذات اسی حجاب نور میں مستور ہے جس کا نام کو اس آیت نور اللہ نور السموات
والارض میں مستور ہے جس کی تفسیر مولانا شاہ ولی اللہ محدث دہلی نے یہ
کی ہے کہ اگر کچھ فہمی نامل کنندگان مانع فہم امر نشو و نہر تحت در بیان طلسم الہی
ہماں ذات مجرودہ مقدسہ نور السموات والارض است یعنی اس کیفیت
ظہور نور میں غور کرنے والی کی کچھ فہمی حجاب اور اک و معرفت نہ تو صاحب ظاہر
ہے کہ وہی ذات نور السموات والارض ہے لہذا اسی نور سے تمام عالم کا
ظہور ہے پس یہ سر ظہور ایک ایسا طلسم الہی ہے کہ اکثر اہل نظر کی نظر فک سے
مستور ہے وقال الامام عبد الوہاب الشعانی فی قواعد الکشفیۃ نقل عن
سیدی علی بن وفا فی حدیث رواہ الترمذی فی نوادر الاصول من قولہ
ان اللہ تعالیٰ احجب عن العقول کما احجب عن الابصار وان الملائکۃ
لا علی یرطلونہ کما یرطلونہ انتہی کما تطلعون النبی فی حجة العالی
کذلک الملائکۃ لا علی یرطلونہ فی حجة النفسیات الخ یعنی کہ ہاں امام
عبد الوہاب شعانی نے قواعد کشفیہ میں کہہا ہے علی بن وفا نے اس
حدیث مرفوعہ میں جس کو ترمذی نے روایت کی ہے کہ اللہ تعالیٰ نے
پوشیدہ ہے عقول سے جسے کہ پوشیدہ ہے نظرون سے اور طلب کرنے
میں طار اعلیٰ او سکودیا ہی جیسا کہ دیوتا ہے ہن تم او سکویعے جیسا تم
دیوتا ہن ہن او سکودیات میں یعنی عرش و سار پر ہر طرح طار اعلیٰ
دیوتا ہن ہن او سکودیات میں یعنی ارض و تحت الثریٰ میں انتہی ۔
پس بیانات بالا سے مشبہ اول مرتفع ہو گیا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی یہ

۲
نور اللہ نور السموات والارض

پوشیدگی بوجہ بردہ اسے نوری کے ہے نہ سبب فاصلہ و دوری کے
اصل تو یہ ہے کہ ان حجب نوری کا عدم انکشاف ہی سبب ثبوت دوری
ہے یہی وجہ ہے کہ مولوی صاحب نے حدیث نزول میں اتنی نزول کے
نسبت یہ فرماتے ہیں کہ جب خدا تعالیٰ کا ہر رات میں آسمان دنیا
پر آنا ثابت کریں تو یہ ستر بردہ نور کے اسمزئیل اور جبریل علیہما السلام
کے اور خدا کے درمیان ہیں وہ اس وقت کہاں رہتے ہیں علامہ ابن
خدا کا جبرئیل اور اسمزئیل علیہما السلام کے بیچ ہو جانا ثابت ہو جانا ہے الخ
اگرچہ مولوی صاحب کے یہ سوالات فقہیری و فرضی ہیں مگر جبکہ مولوی صاحب
کا خیال اصلی ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت فوقیت انفصالی کے ساتھ
ہے تو یہ فقہیری صورت بھی حقیقی کیفیت کے ساتھ دکھائی دیتی ہے
حالانکہ اس نزول جسمانی و مسافت مکانی کا مفہوم خلاف حقیقت ہے کیونکہ
یہ نوری حجب صفات جلالیہ ذاتیہ ہیں جو باوجود ذاتی احاطت و وقت
نامہ کے مانع رویت ہیں ہمنے اس حدیث نزول کی شرح التشریح فی التشریح
میں کی ہے جسکے دیکھنے کے بعد ظاہر ہو جائیگا کہ باوصف نزول کے ذات
حق سبحانہ تعالیٰ کی مقام جبرئیل و میکائیل وغیرہم علیہم السلام کے تحت نہیں
ہو جاتی بلکہ اسکی نوعیت ذاتی جمیع ائمہ فوق و تحت پر فوق ہے جسکا ثبوت
اسکے پیشتر ہو چکا ہے۔

مولوی صاحب کا یہ دوسرا شبہ کہ اگر خدا اور انبیاء علیہ السلام رہیں اور
اذن میں فاصلہ کی جدائی نہ ہے تو جبرئیل کا واسطہ کیا رہا اور وحی کا اثبات

کیسا انتہی۔ اس شعبہ کا رفع حکمت خلق میں فکر کرنے سے ہو جاوے گا جس کے نسبت
 یہ ارشاد ہے کہ اُو لَو تَفْکَرُوْا فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ کَیۡنَظُرَ اللّٰہُ تَعَالٰی فِی
 ذٰلِکَ نَیۡیَۃً مَّا کَانَ لَیۡسَ بِہٖ اَسَیۡطَرٌ لِیۡنَیۡنَ ہر فعل میں بھی وحدانیت کا سلسلہ رکھا ہی
 ہے یعنی تمام عالم کے انتظام میں ایک ہی ترتیب ہے اور تمام انتظام کا ایک ہی سلسلہ
 ہے جس میں کچھ تفاوت نہیں تاکہ ترتیب و انتظام واحد ہو سکے صانع کی وحدانیت
 پر دلیل یہ تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ نے انسان کو اپنا مافی الضمیر
 دوسرے پر ظاہر کرنے کے لئے نطق دیا مگر اس کے درمیان ہوا کو واسطہ کیا تاکہ ایک
 انسان کی بات دوسرے کو سنانی دے مگر حقیقت یہ ہے کہ اپنے موبہ کی بات اپنے
 کانوں سے سننے کے لئے بھی ہوا واسطہ ہوئی ہے اور اشیاء کی رویت کے
 لئے اللہ تعالیٰ نے آنکھ دے مگر ادراک کا ذریعہ نور کو ٹھہرایا یہاں تک کہ انسان
 اپنی ہی آنکھ سے اپنے آپ کو نہیں واسطہ نور آفتاب وغیرہ کے نہیں دیکھ سکتا
 اس طرح روح کے ادراک کے لئے حواس واسطہ ٹھہرے پس ظاہر ہے کہ جملہ
 اعضاء بدن پر روح کی ذاتی احاطت ہے جس میں کوئی فصل و مسافت نہیں
 باوجود اس قدر جس کے ہر جسم و روح کے درمیان حواس کی وساطت کی ضرورت
 وہی سلسلہ ترتیب ہے جو حکمت انتظامی عالم کے ساتھ وابستہ ہے اور اسی
 ترتیب انتظامی کے زیر سلسلہ خدا اور انبیاء علیہم السلام کے درمیان جبریل کا
 واسطہ جلا آتا ہے کیونکہ خدا کی یہ حکمت ترتیب انتظامی عالم اجسام و ارض میں
 ایک ہی سلسلہ کے ساتھ مسلسل ہے۔

دیکھو انسان بغیر دماغ میں سوچے ہوئے کاغذ پر نہیں لکھ سکتا

بلکہ کاتب کسی صورت یا کلمہ کو اول دماغ میں سوچتا ہے تو پھر بواسطہ دماغ کے قلب اپنے عالم بدن کے کاموں کی تدبیر کرتا ہے کیونکہ انسان اپنے خالق کے اوصاف پر پیدا ہوا ہے کہ خلقِ آدم علی صورتِ یسعٰیہ پیدا کیا آدم کو اپنے صفات پر پورے روحِ انسانی جسم و جوہر و متخی نہیں ہے اور بدن انسانی میں حلول کرتی ہے اور نہ اوس سے متحد ہوتی ہے غرض روح بذاتہ بچوں و بچکوند ہے اور یہ سب صاف روح کے ذاتِ الہی کے صفات کے مشابہ ہیں لہذا روح صفات وجودی جسم و علم و ارادہ وغیرہ سے بھی متصف ہے لہذا اسکے افعال بھی فعلِ الہی کے صورت میں واقع ہوئے ہیں مثلاً اللہ تعالیٰ تمام عالم میں بواسطہ عرش سب کے تصرف کرتا ہے اور زمین سے آسمان تک تمام کاموں کی تدبیر بواسطہ عرش ہی کے کرتا ہے کیونکہ عالم میں کوئی صورت بغیر عرش میں حادث نہیں ہوتی کہ نہیں بناتا کیونکہ جب تک کسی مکتوب کی صورت کاتب کے خیال میں متصور نہ ہو اوس کا وجود خارج میں ممکن نہیں ہے یہ افعال انسانی افعالِ الہی کے ہی صورت میں واقع ہوئے ہیں یعنی آدمی کا تصرف بدن (عالم صغیر) پر مشابہ ہے تصرفِ خالقِ اکبر کے زمین و آسمان (عالم کبیر) میں یعنی انسان کا تصرف اپنے چھوٹے عالم میں مثل اوس بڑے تصرف کے ہے جبکہ متصرف اللہ تعالیٰ سے پس اس تصرف کے باب میں ارادہ کو قلب سے وہی نسبت ہے جو امر الہی کو عرش سے ہے اور قلب کو دماغ کے وہی نسبت ہے جو عرش کو کرسی سے ہے اور جو اس کو انسان سے وہی نسبت ہے جو فرشتوں کو ذاتِ الہی سے ہے اور جیسے کہ فرشتوں خلقت اللہ تعالیٰ کی اطاعت و حکم برداری پر مجبور ہے جہنم انحراف و نجات کی

تاب و قدرت نہیں ویسے ہی جمیع حواس انسان کے مطیع و منقاد ہیں اور ہرگز مخالفت پر قادر نہیں اور اعضا و اعصاب مثل آسمانوں کے ہیں کیونکہ آسمانوں کے تخریک سے جیسے کہ صورتیں پیدا ہوتی ہیں اسی طرح اعضا کی تخریک سے صدر مخدہ کو قلم لکھتا ہے اور انکلی کی قدرت مثل طبیعت خمرہ کے ہے جو اجسام میں مفوض ہے اور سیاہی مثل عناصر کے ہے جو مرکبات کے جمع و تفریق کے اصول میں اور اور خزانہ خیال مثل لوح محفوظ کے ہے پس جس قدر اس موازنہ کی حقیقت پر اطلاع ہوگی اوسہ قدر اس حدیث کا مطلب صحیح بھی سمجھا جائیگا اس اجمال کی تفصیل امام غزالی کے رسالہ مضنون میں تلاش کرو۔

مگر یہ یاد رہے کہ یہ نسبت حق سبحانہ تعالیٰ کی عرش کے ساتھ بنفسہ و جہا نہیں ہے بلکہ عاذنا ہے لہذا اس کا خلا محال نہیں ہے جیسے کہ اوس نے قلب انسانی میں یہ عادت رکھی ہے کہ بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر اور اوس میں تصرف نہ کر سکے اگر حق سبحانہ تعالیٰ اوس پر قادر ہے کہ قلب سے بغیر دماغ کے بدن کی تدبیر کر اوسے اگر ارادہ انزلی اور حکم قدیمہ اوس پر سابق ہو اور حکم قدیمہ سے انشائے ساتھ اوس کا علم بڑا ہے اور جب اوس کا یہ ارادہ متعلق نہوا تو اوس کا خلاف ممکن ہوا لیکن یہ انشاعات قدرت میں تصور کے سبب سے نہیں ہے بلکہ اوس کے محال نہ ہونے کا سبب یہ ہے کہ جو کہہ کہ اوس کے ارادہ قدیمہ اور علم ازلیہ کے خلاف ہو تو وہ محال ہے اسی واسطے حق سبحانہ فرماتا ہے فلن یجدوا لسنة الله تبدیلا یا یسئو الله تعالیٰ کی عادت میں تم کسی تغیر و تبدل کو نہ پاؤ گے اور یہ تغیر و تبدل تغیر محال نہیں ہے بلکہ ارادہ انزلی اور علم سرمدی نے اوس کو محال کیا ہے اور جب

یہہ دونوں واجب ہیں تو اوس کا نتیجہ بھی واجب ہوا اور اس کا نقیض محال نہیں
یہہ بذاتہ محال نہیں بلکہ غیر محال ہے کیونکہ اسکے خلاف میں علم ادلی کا جہل سے انقلاب
اور شکیست اثر لی کا فقدان لازم آئیگا اور یہ دونوں محال اور متنع ہیں۔

پہر مولوی صاحب نے بتاتے ہیں کہ غالباً بد مذہب کے تفرع میں جو بدلو عقائد لکھا گیا ہے
اوس میں قرب و معیت و احاطہ خدا کو ذاتی کہتا ہے سو اوس کو بعض مکار عالم اپنے
اعتقاد کی سند گردانتے ہیں الخ اسکے بعد غالباً بد مذہب کی یہ عبارت نقل کر کے کہ
او تعالیٰ محیط اشیاء است باحاطہ ذاتی و قرب و معیت باشتیاء الوجود آن
احاطہ و قرب کہ درخرفہم فاصراً باشد کہ آن نمایان جناب اقدس اونیت انتہی۔
یعنی وہ اللہ تعالیٰ تمام چیزوں پر احاطہ کیا ہے ساتھ احاطہ ذاتی کے اور اشیاء
کے ساتھ قرب و معیت رکھتا ہے نہ ایسا احاطہ قرب جو ہمارے فہم قاصر میں نہ کہ
کہ وہ لایق جناب پاک باری نہیں انتہی۔

مولوی صاحب نے بتاتے ہیں کہ اس قول سے احاطہ و قرب و معیت ذاتی عالم
کے ساتھ ثابت ہوتی ہے پس اس قول کے غیر صحیح ہونے پر کئے وجہ سے گفتگو
کجاتی ہے پہلی وجہ یہ کہ یہ قول مخالف ہے اہل سنت کے سارے مفسرین و فہم
کے اقوال کے ساتھ اور خود امام ربانی پیر سیران قاضی ثناء اللہ پانی پتی ہیں
ان کے قول کے بھی مخالف ہے کہ انہوں نے فرمایا ہے کہ قرب او تعالیٰ علمی است
چنانکہ مقرر اہل حق است الخ۔

واضح باد کہ قاضی ثناء اللہ صاحب نے اس عموم احاطہ کے ذاتی کہتے ہیں تو
قولہ تعالیٰ وہو بکل شئی محیط کی تفسیر کی ہے پس اگر کسی دوسرے مفسر نے

اسکی تفسیر علم کے ساتھ کی ہے تو اس سے احاطت ذاتی کی پہلی تفسیر باطل نہیں
 ہوئی اور نہ یہ تفسیر مخالف ہے اہل سنت کے سامنے مغفرون کی تفسیر کے کیونکہ بعض
 مفسرین اہل سنت نے آیات معیت و احاطت کی تفسیر احاطت و معیت ذاتی کے
 ساتھ کی ہے جو کہ اول تا آخر کے ہیں اور نہ اسکی یہ تفسیر مخالف قول امام ربانی
 ہے جسکی تصدیق امام ربانی کے اول تا آخر سے ہو سکتی ہے جو کہ اس سالین
 نقلاً عنہ ہیں چنانچہ امام ربانی اپنے پیرا دون کے نام جو مکتوب ۲۲۲ جلد اول میں
 عقیدہ اہل سنت کا بیان کیا ہے لکھتے ہیں کہ احاطہ و قرب علمی گفتن از مویلات متشابہ
 است و اما بل آن تاویل نہیتم الخ پس اس صورت میں ہمارے مولوی صاحب کا
 یہ اعتراض صحیح نہیں ہو سکتا کہ قاضی ثناء اللہ پانی پتی کا قول اپنے پیران امام
 ربانی کے مخالف ہے بلکہ بالکل موافق ہے یہاں اس امر کا ذکر کر دینا ضروری ہے
 کہ بالا بدین کی جس عبارت و بیان پر مولوی صاحب نے اعتراض کیا ہے و اصل
 وہ پیران امام ربانی کے اسی مکتوب محولہ بالا کا اقتباس ہے۔

مولوی صاحب نے فرماتے ہیں کہ دوسری وجہ رد کی یہ ہے کہ قاضی ثناء اللہ صاحب
 نے کہا وہ معنی قرب و معیت و احاطہ کا جو ہمارے فہم قاصد میں آتا ہے خدا کے
 لایق نہیں تو پھر کس کے فہم میں آتا ہے وہ کونسا معنی ہے اور دوسرے کو ہنسی دلیل
 آیات و احادیث سے یا اجماع و جمہور سلف و خلف سے ثابت ہے بلکہ نا ضرور الخ اس
 اعتراض کا جواب یا تو خود ہمارے مولوی صاحب ہی کو دینا چاہئے کیونکہ یہ اعتراض
 انہیں کے پیران پر یہ چاہیہوتا ہے یا اسکی معنی انکو اپنے پیران سے ہی
 دریافت کر لینا چاہئے کیونکہ یہی عبارت امام ربانی رح نے جو مولوی صاحب کے

پیر پران طریقت میں اپنے مکتوب ۲۶۶ میں لکھے ہیں جسکو قاضی صاحب نے بھی نقل کر دی ہے چنانچہ اصل عبارت امام ربانی رح کی یہ ہے کہ او تعالیٰ در بیچ پنہیلوں نکلند بیچ چیز درو سے حال نہ بود اما او تعالیٰ محیط اشیا بود قرب و معیت با ایشان دارد نہ آن احاطہ قرب و معیت کہ در خود فہم قاصر باشد الخ یہاں امام ربانی رح اشیا کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت کو بیان کر کے پہر ذات مطلق کے محل ہونے یا اس کے حلول کرنے کی نفی سے احاطت و قربت و معیت ذاتی کو ثابت کیا ہے کیونکہ اشیا کے ساتھ حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت و قربت و معیت ہی کی صورت میں حلول و اتحاد کا شبہ ناشی ہوتا ہے لہذا آپ نے فرمایا کہ حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت کے معنی ایسے نہیں ہیں جو محلی مقارنت و مجاورت و حلول و اتحاد کے ہمارے فہم میں آتے ہیں کہ وہ لائق ذات قدسی الہی نہیں لہذا اس قربت و احاطت و معیت ذاتی کا معنی بغیر حلول و اتحاد و ملاقات و محاذات کے کیسے فہم قاصر میں نہیں آسکتے چونکہ اس قربت و احاطت کے معنی میں اوصاف اجسام بھی مشتمل ہیں اور بغیر ان اوصاف کے معنی تنہا ہی کے ادراک میں فہوم عوام کے قاصر ہیں لہذا حق سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کو قربت اجسام پر چل کرنے سے احتراز کرنے کے لئے کہا ہے کہ اس قرب الہی کی معنی میں ہماری فہم قاصر ہے پس تلویل سے روکنے کے باب میں یہی طریقت سلف و خلف کا تھا کہ چونکہ اصحاب سلف نے بھی ان صفات متشابہات کی ثابت و تفسیر کی۔

پھر مولوی صاحب نے بتاتے ہیں میری وجہ اسکی رد کی یہ ہے کہ خود قاضی صاحب نے

نیچے چل کر کہا ابن چین حضرت محمد مودہ اندامان آریم کہ حق سبحانہ تعالیٰ محیط
اشیاء است و قریب و معنی احاطہ و قرب و معیت نہایت کم کہ چہیت انتہی ہے۔ یعنی
اس طرح بزرگان دین نے فرمایا کہ ہم ایمان لاتے ہیں کہ خدا کے تعالیٰ احاطہ کر لیا
عالم کا اور قریب ہے اور معنا احاطہ و قرب و معیت کا ہم نہیں جانتے کہ کیا ہے انتہی
اس بات سے پہلی باصفا رد ہو جاتی ہے کیونکہ جب احاطہ و غیرہ کا معلوم
ہی نہیں تو پھر احاطہ ذاتی اور قرب و معیت ذاتی ہے سو کیوں معلوم ہوا انتہی ہے۔
یہ سوالی بھی مولو ایسا صاحب کو اپنے مرشد اعلیٰ سے ہی کرنا چاہئے کیونکہ امام ربانیؒ
نے بھی اپنے مکتوب مذکور میں اس طرح لکھا ہے کہ معنی احاطہ و قرب و معیت نہایت کم
کہ چہیت مگر اس کے ساتھ ہی استعدا اور زیادہ کیا ہے کہ احاطہ و قرب و معیت علی گفتن از
فائدات تشابہ است و اما بل تاویل آن نیستیم الخ پس اب مولوی حنا و قاضی صاحب
پریران کے اس بیان سے مولوی صاحب کے سوال کا جواب مل جاوے گا کہ نیک
حق سبحانہ تعالیٰ کی احاطت و قربت و معیت ذاتی ہے اور اس کو علمی کہنا تاویل
ہے کیونکہ اللہ تعالیٰ اپنی ذاتی احاطت و معیت کو خود آپ ہی فرمادیا ہے کہ واللہ
بکل شئی محیط و هو معکم یعنی اللہ تعالیٰ سب چیزوں پر احاطہ کیا ہے اور
اللہ تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے لیکن احاطت اور معیت کی معنی نہ اللہ تعالیٰ نے
فرمایا ہے اور نہ آنحضرتؐ نے اور نہ آپ کے صحابہ و غیرہم نے کہ اس سے کیا مراد ہے
اور یہ کسی احاطت و معیت ہے ایسا سطلے قاضی صاحب نے فرمایا ہے کہ ہم اس احاطت
و معیت کے معنی کو نہیں جانتے کہ وہ کیسی ہے اور اس سے کوئی معنی مراد خدا ہی
خوب جانتا ہے تفویض کی یہی معنی ہیں اور یہی طریقہ صحابہ و تابعین سے پاس

احاطت بمعیت کی معنی کا نہ معلوم ہونا پہلے قول کا منافی نہیں ہو سکتا کیونکہ اللہ محیط ہے اس میں دو لفظ ہیں ایک تو لفظ اللہ کا مدلول ذات حق تو معلوم ہے اور دوسرے لفظ احاطہ کا مفہوم مجہول ہے کہ وہ کیسی احاطہ ہے اور اس سے اللہ تعالیٰ کی کیا مراد ہے۔

پھر مولوی صاحب نے بتاتے ہیں کہ چوتھی وجہ یہ کہ اس مضمون پر عطف کر کے فضل کہا ہمچنین استوائے او بر گنجائش اور طلب مومن و نزول اور آخر شب آسمان پائین کہ در احادیث و نصوص وارد اند ہمچنین بدو وجہ کہ نصوص بیان باطنی ایمان بدن باید آورد و بر معنی ظاہر آن حمل نباید کرد و در پائے تاویل آن نباید آمد تاویل آن مفوض بعلم الہی باید کرد انتہی۔

اسکے نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ جب استوائ و نزول و بدو وجہ کی ظاہری معنوں پر حمل نکرین تو بہر قرب و معیت کا ظاہری معنی اور ان مذکور مضامین استواء وغیرہ کے ظاہری معنوں سے زیادہ برائیاں پر شامل ہے جیسے کہ پلید جگہوں میں بھی ذات پاک کا رہنا لازم آتا ہے تعالیٰ اللہ عن ذلک علواً عظیماً انتہی۔

واضح باد کہ غور کرنے والے پر ظاہر ہوگا کہ قاضی صاحب کے کلام میں تناقض نہیں کیونکہ وہ کہتے ہیں کہ قرب و معیت کے ظاہری معنی جسی لین جنہین حلول و اتحاد و مقارنت واقع ہوتی ہے بلکہ انکا مشارب یہ ہے جیسے کہ ذاتی استواء علی العرش مخصوص ہے ویسی ہی اسکی ذاتی قرب و معیت نصاً ثابت ہے مگر بطرح استواء کی ظاہری معنی جن میں تماس و استقرار

مکانی لازم آتا ہے نہیں لیتے اس طرح اس قربت و معیت ذاتی کی ظاہری عینی
 بھی جن میں حلول و اتحاد لازم آتا ہے نہ لینا چاہئے بلکہ استو سے فزول وید
 و وجہ و قرب و معیت وغیرہ جملہ صفات الہی کی اصلی معنی و مراد کو علم الہی پر تفویض
 کریں جیسے کہ سلف صالحین کا طریقہ تھا۔

پھر مولوی صاحب نے ملتے ہیں کہ ایک بڑی بڑی بات مالا بد مذہب کی یہ ہے
 کہ انہوں نے بعد اوسکے کہا انکار نفوس کفر است و تاویل آن جہل مرکب انتہی
 پس انکار کرنا ان آیات و احادیث کا جس میں مذکور باتیں اور اوصاف کے مانند ہیں نیک
 کفر و ضلالت ہے لیکن او کی تاویل کرنی جہل مرکب جو کہا یہ بہت بڑی بات ہے
 اور اہل سنت کے سلف و خلف کے بزرگوں کے ساتھ بڑی بے ادبی پہنچانے
 اور پھر فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم ابن عباس کے حق میں
 یہ دعا دی کہ یا اللہ فقیہ بنا ابن عباس کو دین میں اور سکھلا او کو تاویل انتہی
 حالانکہ خود مولوی صاحب سب بات کو تسلیم کر چکے ہیں کہ سلف صالح کا مذہب
 جملہ صفات و ثناء بہات کے نسبت تفویض تھا آخر تفویض کی کیا معنی یہی کہ نہ
 تاویل کریں اور نہ تفسیر بلکہ اوسکی مراد کو علم الہی پر تفویض کریں اور امام نووی کے
 اوس قول سے جسکو مولوی صاحب نے استواء علی الاحواء میں لایا ہے ثابت
 ہوتا ہے کہ آیات و صفات کے نسبت دو قول ہیں پہلا قول مذہب سلف کا ہے
 یا کل کلمہ وہ یہ ہے کہ نہ گفتگو کیجاوے معنی میں اوسکے چنانچہ ابوالقاسم
 لاکانی فرماتے ہیں کہ ان صفات کی جو تفسیر کرے تو وہ طریقہ نبوی سے نکل جاوے گا
 انتہی۔ دوسرا قول متکلمین کا مذہب ہے وہ یہ کہ آیات و احادیث صفات کی

تاویل کرین اس طرح کہ ذات حق سبحانہ تعالیٰ کے لائق ہوا الخ پس اس صفت میں
قاضی صاحب کا مطلقاً تاویل کرنے سے روکنا مخالف ہر سبب سے تو نہیں
تھرا بلکہ ان کے موافق نکلا چونکہ تاویل کے دو قسم ہیں ایک تو اس کی مراد میں اور حقیقی
معنی کا دریافت کرنا دوسرا حقیقت کا حمل مجاز پر کرنا یہ دو قسم تاویل کی عقل و
قیاس پر منحصر ہے جبہ اعتقاد حاصل نہیں ہو سکتا کیونکہ احتمال خطا ممکن ہے کہ مراد غیر
مراد تھوے چونکہ قلوب زایفہ فتنہ و وسوسہ کے پیر و پیرو تھے ہیں لہذا وہ اللہ تعالیٰ
کے صفات متشابہات کے ایسے معنی مراد لیتے ہیں جو نمایان شان قدس الہی
نہیں ہوئے پس اس قسم کی تاویل کرنا بیشک جہل مرکب ہے و بس۔

اب رہی یہ بات کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے ابن عباس رضی اللہ عنہما
کے حق میں تفقہ فی الدین کے ساتھ علم تاویل کے سکھانے کی دعا کی تھی۔
اوس سے وہ قیاسی تاویل مراد نہیں جس میں عوام مبتلا ہیں بلکہ یہ تاویل تفقہ فی الدین
کا نتیجہ ہے جو معنی حقیقی کے دریافت کرنے پر مشتمل ہے جیسا کہ حق سبحانہ تعالیٰ نے
حضرت یوسف علی نبیا وعلیہ السلام کو اس تاویل کا علم خود آپ سکھایا تھا
كما قال الله تعالى ولنعلمه من تأویل الاحادیث والله غالب علی
امرہ ولكن اکثر الناس لا یعلمون۔

بیان اکثر الناس کو جو اس علم تاویل سے بے نصیب ہیں جاہل قرار دیا کہ
اونکی تاویل اٹکل یعنی محض وہم و قیاس پر مبنی ہے جو بوجہ لاعلمی کے حقیقت کا
حمل مجاز پر کیا جاتا ہے جس کا نتیجہ آخر تشبیہ و تحسین یا کبھی تو طویل کا نکتہ ہے لہذا اللہ
تعالیٰ اسلام نے اون کا نام کجور کیا اور اس تاویل کے راستہ کو مسدود کر دیا

اور قنہ میں پڑنے سے بچا یا لہذا صحابہ رضی اللہ عنہم نے طریقہ تفویض کو اختیار
 کیا اور کسی صفت متشابہ مثل استواء و فوق و قرب و معیت وغیرہ کی تاویل کی
 اگرچہ مولوی صاحب نے بھی اس امر کو اپنے تصنیفات میں نابکتا ہے مگر ساتھ
 ہی حضرت ابن عباس رضی اللہ عنہما کو امام النوولین قرار دینے میں مولوی صاحب
 کو تامل ہو گیا ہے کیونکہ مولوی صاحب نے اس تاویل کے
 ثبوت کے نسبت جو قول ابن عباس رضی اللہ عنہما کا وہاں محکم
 کی تفسیر میں عالم بکم کا لا باب ہے اس سے اونکا مدعا
 ثابت نہیں ہو سکتا کیونکہ اس قول عالم بکم میں معیت کی تاویل علم کے ساتھ نہیں
 لگی ہے بلکہ ضمیر ہو کا مرجع جو اللہ عالم ذات ہے اسکی معیت ذاتی کو علم کے ساتھ
 تعبیر کیا ہے اگر اس تعبیر یا تفسیر کو تاویل کہہ تو یہی ذات اللہ کی تاویل صفت علم
 کے ساتھ واقع ہوئی ہے نہ کہ لفظ معیت کی جو صفت متشابہ ہے پس وہو محکم
 یعنی اللہ کی ذاتی معیت کو علمی معیت کے ساتھ تعبیر کرنے کی صورت میں یہی صفت
 معیت کی بلاتاویل یعنی اسکی معنی مجہول رہی جسکی کوئی تاویل و تفسیر نہیں لگی ہے
 عرض ابن عباس وغیرہم رضی اللہ عنہم سے صفات متشابہات مثل ید و وجہ
 و نزول و فوق و استواء اور قرب معیت و احاطت وغیرہ کی تاویل بالقرآن نہیں ہو۔
 مولوی صاحب اپنے مقابل کے جواب میں فرماتے ہیں کہ حدیث شان نزول
 و اذا سألک عبادی عنی فانی قریب۔ سے قرب ذاتی بلا حصول کا جو درجہ
 کرتے ہیں اور عوام کو شبہ میں ڈالتے ہیں سواونکے اس استدلال کا جواب
 کئے طرح سے دیا جاتا ہے۔ شبہ اول یہ ہے کہ اس حدیث کا ظاہر معارض ہے

اوس حدیث کا جسکی صحت پر محدثین کا اتفاق ہے وہ حدیث نزول ہے جس سے
 ذات خدا عالم بین نہونا اور عرش سے اتر کر آسمان دنیا پر رہنا پھیلی تہائی
 رات عین آنا ثابت ہوتا ہے الخ یہاں مولوی صاحب نے اس حدیث نزول کی
 صحت پر اتفاق کیا اور عرش سے آسمان دنیا پر اترنے کو ان لیا حالانکہ
 یہ حدیث صحیح و متفقہ معارض ہے مولوی صاحب کے اس دعوے کی جو حق
 سبحانہ تعالیٰ کی ذات کو لامکان میں ٹھہرا کر عرش و سما کے ساتھ فاصلہ
 مکانی ثابت کیا ہے پس یہ حدیث صحیح نزول کی فوقیت انفصالی عرش کے
 معارض ہونے کے با وصف یہ اوس کی حدیث محیت ذاتی کا معارض ٹھہرانا
 صحیح نہیں ہے کیونکہ قرب و عموم محیت ذاتی حق سبحانہ تعالیٰ کی احادیث
 صحیحہ و متفق علیہ سے ثابت ہے منجملہ انکے ایک ابو موسیٰ اشعری کی مروی
 حدیث ہے جو گزر چکی اسکے سوا اور احادیث صحیحہ میں جو آئندہ مذکور ہونگے۔ لطف
 تو یہ ہے کہ حدیث نزول سے ذاتی فوقیت عرش کی قید باطل ہوتی ہے اور
 اوس ذات کی مطلقیت ثابت ہوتی ہے اور یہی مطلقیت ذاتی قربت
 ذاتی کی موید ہے بخلاف اوس کے ذات حق سبحانہ تعالیٰ کا عرش پر بجمت
 فوقیت انفصالی مقید ہونا کسی حدیث سے ثابت ہی نہیں ہے تو یہ حدیث صحیح
 نزول کی قرب ذاتی کے کیونکہ معارض ہوگی مولوی صاحب کا دوسرا شعبہ یہ
 ہے کہ یہ حدیث اعرابی اور بھی صاف معارض اور مخالف آیات ہوتی
 اور آیت المنتم من فی السماء ان یخسف بکم الارض انفی حالانکہ مولوی صاحب نے
 اوس حدیث کا معارض جن دو آیات استوی علی العرش اور من فی السماء

ٹہرایا ہے یہ دونوں آیات بھی ایک دوسرے کے معارض ہیں کیونکہ پہلی
 آیت سے تو ذات خدا کا استوی علی العرش ثابت ہوتا ہے دوسری آیت سے
 خدا کی ذات کا آسمان میں ہونا متحقق ہوتا ہے اور یہ معارضہ دوسری آیت سے
 غائی قریب سے رفع ہو جاتا ہے کیونکہ جبکہ اللہ تعالیٰ کی عموم احاطت و قربت
 ذاتی متحقق ہو جاوے تو اس ذات کی اس قریب سے عرش وارض
 و سما خارج نہیں ہو سکتے پس اس حدیث میں وہ حدیث متعارضہ جس سے
 عموم قربت ثابت ہوتی ہے معارض آیات استوی علی العرش اور آید الامنم
 کے ہرگز نہیں بھرتی بلکہ دراصل حق سبحانہ تعالیٰ کی ذات کی کمال
 فوقیت انفصالی عرش کے اوپر مبادت مکانی مقیدہ کڈالنا ان دونوں آیات
 علی العرش و فی السماء کے سوا اس حدیث قربت و آیات عموم معیت و احاطت
 کے بھی معارض ہے قتال مولوی صاحب کا قلم اس مرتبہ یہ ہے کہ یہ حدیث
 اعرابی صحاح ستہ کی کتابوں کی نہیں ہے بلکہ چوتھے طبقے کی حدیثوں کے
 کتابوں کی ہے کہ جنکا اہل سنت کے پاس چندان اعتبار نہیں الخ میں بیان محدثین
 کے طور پر اسکے صحیح کے ثبوت پر معارضہ کرنا اور طول دینا نہیں چاہتا بلکہ اسکی
 صحت صرف متفق علیہ حدیث ابو موسیٰ اشعری کے ساتھ تطبیق دینے سے
 حاصل ہو جاتی ہے کیونکہ دونوں کا مفہوم واحد ہے یعنی اس حدیث صحیح میں
 آنحضرتؐ نے اوس اعرابی کے سوال تقدیری کا جواب دیا ہے۔

مولو یقیناً کاچوٹا شبہ یہ ہے کہ اس سوال میں نہایت درجہ کی کمی ہے کیونکہ کیا قریب
 ہے رہبہ اہل بیتؑ را زگوئی کرین اس سے باور ہے کہ مذاکرین یعنی چاکر

کہیں اس سوال سے بہتہ ثابت ہوتا ہے کہ خدا کی دوری اس کے اعتقاد میں
 اس قدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکاریں تو سن لیں گے ایسا اعتقاد نہ تو
 حضرت ﷺ اللہ علیہ وسلم کے زمانہ میں کیا تھا نہ دوسرے زمانہ میں جب تک
 کیا ہے پس ایسی بات کتب اہل جواب سے اس سے معلوم ہوتا ہے
 کہ بہر روایت ہی صحیح نہیں آتے مولوی صاحب نے یہاں اس حدیث کو
 اصول محدثین کے طور پر غیر صحیح ثابت نہیں کیا بلکہ محض اپنے قیاسی
 شبہات پر اعتماد کیا ہے پس اگر معاصرت حدیث کی یہی قیاسی شبہات
 ہوا و پھر کوئی حدیث صحیح بھی اس سے محفوظ نہیں رہیگی مثلاً حدیث
 نزول جسکی صحت پر اتفاق ہو گیا ذکر خود مولوی صاحب نے فرمایا ہے میں
 میں بھی تو غوام کو یہ شبہ ہو سکتا ہے کہ اللہ تعالیٰ عرش سے آسمان دنیا پر
 نزول فرما کر جو اپنے بندوں کو کازما ہے وہ تو کھوسنائی نہیں دیا اگر سنائی
 دینا ضرور نہیں ہے تو پھر عرش سے آسمان دنیا پر اتر کر کار کرنے سے
 فائدہ ہی کیا ہے غرض اس قسم کے لایعنی شبہات سے حدیث کی صحت
 وغیر صحت پر کچھ اثر نہیں ہو سکتا کیونکہ جب حقیقت نزول کی یا اس کے
 قرب و معیت کی منکشف ہو جاتی ہے تو پھر اس قسم کی شبہات
 تو ہمارے سامنے پیدا ہی نہیں ہوتے اس حدیث نزول کی تصریح مینے
 التشریح فی التبیان کی ہے الحاصل اس اعرابی کے سوال سے کہ کیا اللہ تعالیٰ
 قریب ہے کہ آہستہ کہیں یا دور ہے کہ پکار میں مولوی صاحب کو اسکی کج
 فہمی کا خیال پیدا ہوا ہے حالانکہ وہ کج فہمی نہیں بلکہ تشریح مہی تھی لہذا اس

فاسئلواہل الذکر انکم تعلمون پر عمل کیا اور ایک ایسی صفت
 قربت الہی سے واقف ہوا جو جزو اعظم توحید الہی ہے پس اس سوال سے
 اعرابی کا یہ عقیدہ ثابت نہیں ہوتا کہ خدا اس قدر دور ہے کہ پکارنے سے سن
 کیوں نہ خیر اگر سم تھوڑی دیر کیلئے ان بھی لین تو اس سوال سے اس قدر تو
 صند و ثابت ہوتا ہے کہ وہ اللہ تعالیٰ کی ذات پاک کو اپنے سے نون ہزار
 برس کی راہ پر دور نہیں سمجھتا کیونکہ چلانے سے بھی اس قدر فاصلہ پر آواز نہیں
 پہنچ سکتی تو معلوم ہوا کہ اعرابی حق سبحانہ تعالیٰ کی سرقریب ذاتی سے ناوقت
 تھا جبکہ وہ دریافت کرنا چاہتا تھا اور اسکے متعلق تفصیلی بیان ہمارا اسکے پیشتر
 گزر چکا ہے۔

الحاصل اس اعرابی کا اس صفت قربت الہی کا علم حاصل کرنے کے نسبت
 آنحضرت معلوم سے سوال کرنا اسکی دانائی پر دلیل ہے نہ کچھ فہمی پر دیکھو ایک
 جماعت صحابہ کو جو جسے پکار کر کہہ رہے تھے آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے انکو
 کیا کہا اور کیوں منع کیا اور بغیر اوتھے سوال کے آپ نے اس قربت الہی کے سر سے
 انکو آگاہ کیا یہ اصل حدیث آگے گزر چکی جبکہ ترجمہ یہ ہے کہ کیا ابو موسیٰ اشعری
 نے کہ تھے ہم ساتھ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم کے ایک سفر میں پس
 لوگ باوازی بند بکیر کہنے لگے یہاں آپ نے کہ اے لوگو نرمی کرو اپنی جانوں پر تحقیق
 تم نہیں پکارتے ہو بہرے اور غایب کو یہ تحقیق تم بکارتے ہو سننے اور دیکھنے
 والے کو حال یہ ہے کہ وہ تمہارے ساتھ ہے اور جبکہ تم بکارتے ہو وہ درگاہ
 تر ہے تمہارے گردن مشتر سے (متفق علیہ) کیا ان تمام صحابہ کے حق میں

جو ہمراہ رکاب نبوی تھے اونکے چار کر تکبیر کہنے سے یہ گمان کیا جاوے گا کہ خدا کی دوری انکے اعتقاد میں اسقدر تھی کہ اگر بلند آواز سے پکاریں تو سن لیوے اگر کوئی کہے کہ ہاں تو مولوی صاحب فرماتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے زمانہ سے لیکر آج تک ایسا اعتقاد کسی کا نہ تھا یا اگر کہو نہیں تو ہر وہ اعرابی بقول مولوی صاحب کے کچھ فہم نہ تھا کیونکہ وہ ایک ایسی سرسخت کو آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم سے خود دریافت کر لیا جسکی تعلیم آنحضرت صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم نے خود اپنے مصاحبین کو فرمائی تھی۔

پانچواں شبہ اس بات کا مولوی صاحب ملتے ہیں کہ اس روایت کے ظاہر خلاف بین اجماع مفسرین و محدثین وغیرہم کا ہے کہ وہ قرب و معیت علمی ہے نہ ذاتی انتہی ہے اس کا جواب اول ہی دیا ہے اور اکثر علمائے متقدمین و متاخرین و مفسرین و محدثین کے اقوال سے ثابت کر دیا ہے کہ بغیر ذات کے محض علمی معیت پر اجماع منعقد نہیں ہو سکتا بلکہ صفت علم کا ذاتی ہونا بالاتفاق ثابت ہے یعنی اللہ تعالیٰ بعلم ذاتی جانتا ہے پس اللہ تعالیٰ کے باذات جاننے سے ہی معیت ذاتی ثابت ہو جاتی ہے اور نیز جنہوں نے معیت کی تفسیر علم سے کی ہے وہ مخالف معیت ذاتی نہیں ہے بلکہ بعض اقوال سے تو معیت ذاتی کے ساتھ اہل علم کا تفسیر کرنا بھی ثابت ہو گیا ہے

چنانچہ پہلی جے ثوبان سے روایت کی ہے کہ قال موسیٰ یارب اقرب انی
فاما حیات ام بعدی فانادیك فانی احس جس جہوتك ولا ازالک فاین
انت فقال اللہ انا خلفک وامامک وعن یمینک وعن شمالک

یا موسیٰ انا جلیس عبدای حین یداکرنی وانا معہ اذا دعانی یعنی
 موسیٰ نے کہا اے رب میرے کیا تو قریب ہے جو تجھ سے سرگوشی کروں یا
 دور ہے جو تجھ کو پاؤں کیونکہ میں آواز کو سنتا ہوں اور تجھ کو نہیں دیکھتا
 ہوں پس تو کہاں ہے اللہ تعالیٰ نے فرمایا کہ میں تیرے پیچھے ہوں اور گے
 ہوں اور تیرے بائیں اور دائیں طرف ہوں (یعنی کوئی طرف خاص نہیں ہے)
 اے موسیٰ میں ہمیشہ ہوں میرے بندہ کا جبکہ مجھے یاد کرے اور میں اس کے
 ساتھ ہوں جبکہ وہ مجھے پکارتے انتہی یہاں عموم احاطت کے ساتھ اس نسبت
 معیت کے انکشاف کو ذکر و دعا کے ساتھ مقید کیا کیونکہ حجاب جہل مانع کشف
 سر ہے لہذا آپ نے فرمایا کہ لحفظ اللہ تجلایا جاکھاٹ۔ (التہذیب
 من حدیث ابن عباس) یعنی نگہ رکھو اللہ کو پاؤں کا تو اس کو اپنے روبرو حال
 اس حدیث سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت علی بن ابی طالب علیہم السلام نے بھی حق
 سبحانہ تعالیٰ کی ذاتی قربت کی نسبت وہی سوال کیا تھا جیسا کہ اوسل عربی
 نے آنحضرت سے کیا ہے تو کیا مولوی صاحب ایک اولوالعزم پیغمبر کے نسبت بھی
 وہی گمان فرمائیے جو اوسل عربی کے سوال کے نسبت کیا ہے۔

چشمہ ان مشبہ مولوی صاحب کا یہ ہے کہ اپنے مقابل کا جو دعویٰ ہے کہ خدا
 بندوں سے بذات خود قریب ہے بلا حلول و اتحاک کے وہ بات اس آیت و روایت
 سے کہاں نکلتی ہے ہاں ظاہر سے اتنی بات نکلتی ہے کہ خدا بذات خود قریب
 ہے اس سے سب جگہ زمین پر رہنا ثابت ہوتا ہے اس بات کو سارے
 اہل سنت نے کفر کہا ہے پس بلا حلول ذات سے قریب کہنے کی بات بے

اولین ٹہری انتہے اس روایت اور اس آیت کی معنی متبادرت مولوی صاحب کے
 عموم قرب ذاتی حق سبحانہ کے لیے کی تسلیم کر لیا ہے الحمد للہ علی ذالک اب را
 حلول و اتحاد کی نفی بیشک اس آیت سے نہیں ہوتی مگر دوسری آیت کے ساتھ
 اسکی توفیق سے اس حلول و اتحاد کی نفی بھی ہوجاتی ہے آوردہ آیت تفسیر ہی نہیں
 کے مثلاً شئی ہے یعنی جب آیت اول سے ذاتی قرب ثابت ہوگئی تو اوسمین
 حلول و اتحاد کا مستند ناشی ہوتا ہے کیونکہ اس لفظ قرب کی معنی اجسام کی قربت کے
 مشابہ ہے اور اجسام کی قربت میں حلول و اتحاد پایا جاتا ہے لہذا ضرور ہوا کہ اللہ
 تعالیٰ کے قرب کی معنی اوسکی عظمت و شان کے نظر کرتے ایسی تکمیل و اوقے
 متنزہ ذاتی کے منافی نہوں اور حکم نہیں کے مثلاً شئی کا اوس پر صادق آئے
 جیسا بظہر خود مولوی صاحب نے بھی اسکو اعلیٰ لائحہ میں کتاب تکمیل سے شاہ
 رفیع الدین صاحب کا یہ قول استدلالاً لایم ہے کہ و اما العقل المقدس المنور
 فلیس شئی من الخلق بخالفه و لذلك اتفقوا ان لا یعتقدوا خطوا ہر
 المنصوص لا یبعد اثبات الامکان یعنی ولیکن عقل پاک اور منور وہ ہے
 جسکے نزدیک کوئی امر حق مخالف نہیں ٹہرتا لہذا اتفاق کیا ہے اس بات پر کہ
 اعتقاد و تدبر منصوص کے ظاہر معنوں پر مگر بعد از بت کرنے اوس عقل سلیم کے
 ممکن ہونے کو اوس معنی کے انتہے۔ اس پر مولوی صاحب یہ فرماتے ہیں کہ خدا
 تعالیٰ کے لئے اوسکی عظمت و جلال کی طرف نظر کرتے اس معنی کا ممکن ہونا عقل
 مقدس ثابت کرتی ہے تو تب اس کا اعتقاد کرنا جائز ہے الخ پس شاہ رفیع الدین صاحب
 نے اس قول او مولوی صاحب کے استدلال سے ہی ثابت ہو گیا آیت کریمہ

فانی قریب کی ظاہر معنی جو قرب ذاتی کے بین خدا تعالیٰ کے غفلت و جلال کے نظر کرتے عقل مقدس نے اسکی قرب ذاتی سے حلول و اتحاد کی نفی کی ہے تو پھر اس کے اعتقاد کرنے میں کوئی مضائقہ اور خدشہ ہی باقی نہ رہا باوجود اس کے یہ مولوی صاحب نے داتے ہیں اس بات کو سارے اہل سنت نے کفر کہا ہے حالانکہ وجہ اس کفر کی کوئی بیان نہیں فرمائی۔ مان جن اقوال سے مولوی صاحب نے کفر ثابت کرنا چاہا ہے وہ حسب ذیل ہیں۔

(۱) امام فخر الدین رازی کا یہ قول ہے کہ فمن قال انا عیض بالذات علی الاستبصار فقد كفر لانہ قال اللہ تعالیٰ وان اللہ قد اعطى کل شیء علما من قال بعلمه فهو من اهل السنة والجماعة انتہ۔ جس نے کہا مقروہ تعالیٰ نے احاطہ کیا اور کہہ لیا ہے عالم کے تمام چیزوں کو اپنی ذات سے سو وہ کافر ہو ا کیلئے کہ فرمایا اے اللہ نے مقرر احاطہ کیا ہے سب چیزوں کو علم سے اور جس نے کہا وہ احاطہ علم سے پس وہ اہل سنت سے ہے انتہ۔ مولوی صاحب نے اس قول کو قول المذبح سے نقل کیا ہے امام رازی کے اصل قول کو نہیں دیکھا ہے خیر و صورت تسلیم یہاں امام صاحب کے اس قول سے یہہ پایا جاتا ہے کہ آپ نے ایسی احاطت ذاتی کے عقیدہ کو کفر ٹھہرایا ہے جس سے اسکی احاطت علمی کا انکار لازم آتا ہے جو کوئی نص قرآنی معیت علمی کا انکار کرے گا بتیک وہ کافر ہو جائیگا معلوم ہوتا ہے کہ امام صاحب نے کسی ایسے فرقہ کا رد کیا ہے جس کے قول میں ذات مطلق کی احاطت میں حلول و اتحاد کا تائبہ پایا جاتا ہو یا احاطت ذاتی کے ساتھ احاطت

علمی کا انکار کرتا ہو اگر یہ کامل مجتہد ہے تو بروہوتی تو اصل مدعا امام صاحب کا
 حاصل ہو جائے صرف اس قدر منقولہ حصہ عبارت سے سولے اول و دوم کے کوئی
 تیسری وجہ کفر کی نہیں معلوم ہوتی اگر ہم اس کفر کی وجہ سولوی صاحب کے موافق
 جانیں یعنی احاطت ذاتی کی عقیدت کو کفر سمجھیں تو پھر خود امام رازی نے اپنی تفسیر
 میں وہو محکم کی تفسیر جو معیت ذاتی سے کی ہے اور معیت ذاتی اور علمی دونوں
 پر اتفاق اجماع کا ذکر کیا ہے پھر اس کو کیا کہیں چونکہ امام صاحب کا وہ اصل قول
 تفسیری ہم نے قبل اسکے نقل کر دیا ہے جس کے غور کرنے کے بعد معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ
 نے معیت ذاتی کو اس قدر صراحت کے ساتھ بیان کیا ہے جس کے بعد کسی طرح کا خفا
 باقی نہیں رہتا لہذا اول اس قول میں نظر کریں اور امام صاحب کے فتاویٰ کو سمجھیں
 کہ بیشک وہ قرب و معیت ذاتی کے قائل تھے جس کا اظہار انہوں نے درپردہ جا بجا
 کیا ہے اور اس کی تصدیق مولانا شاہ عبد الغفری صاحب کے اس قول سے بھی ہوتی
 ہے ومعہذا این جماعہ اجماعاً در تصانیف خود با ایما اجمالی این مسئلہ داوہ اند
 کا الغزالی والرازی من غیر ہما من اجماعہ هذا الفن اگر تفصیل منطوقہ
 در کتاب تبیلہ المجہوبین مطالعہ باید کرد اتھے قطع نظر اسکے جبکہ امام رازی اربعین
 میں رسالت کی تصریح کر چکے ہیں کہ سولے فرقہ کرامیہ کے سب منفق ہیں رسالت
 کے نام پر گئے ہیں کہ خدا تعالیٰ کی ذات پاک مقدس و منور ہے خصوصیت سے
 مکان و جہت کے چنانچہ اصل قول سابق گذر چکا جس سے ثابت ہوا کہ وہ ذات مطلق
 بجہت فوقیت الصالی یا انفصالی مفید و محدود نہیں ہے تو محالہ اس کی عموم احاطت
 ذاتی ہی متحقق ہوگی کیونکہ اگر اس کو بھی نفی کیا جائے تو اس سے وجود ذات باری

انکار لازم آجایگا اور یہ باطل ہے جسکا ابطال خود امام صاحب نے جا بجا اپنے کلام میں لنبۃ تمام کیا ہے۔

(۲) فتاویٰ قاضی خان میں لکھا ہے کہ رجل قال خذ لے بر آسمان میداند کہ من چہ نہ دارم بیکون کفر لان اللہ تعالیٰ منزہ عن المرحان یعنی کوئی کہے کہ خدا جو آسمان پر ہے جانتا ہے کہ میں کچھ چیز نہیں رکھتا ہوں جو بیکون یہ کہنا اوس کا کفر کیونکہ اللہ تعالیٰ منزہ ہے مکان سے کہتے کہ لا مدین ہو الا اس کفر کی جو قید مکانی ہے اگر کوئی بغیر نیت قید مکانی کے حکایت ثانی الساکے تو کافر نہ ہوگا چنانچہ مجمع الانہر شرح ملتقى الابحر میں ہے یہ کفر بائناات المکان اللہ تعالیٰ قال اللہ تعالیٰ فی السدۃ فان قصدا بلہ حکایتہ ما جاء فی ظاہر الاخبار لا کفر فیہ کافر نہ ہوتا ہے اللہ تعالیٰ کے لئے مکان ثابت کرنے سے پس اگر کہا کہ اللہ آسمان میں ہے پس اگر قصد کیا مکاتبت اور بیان اوس چیز کا جو ظاہر اخبار میں آیا ہے تو نہیں کافر نہ ہوتا الخ اس سے ثابت ہوا کہ موافق ظاہر قرآن کے ان اللہ بكل شیء محیط اور وہو معکم ابنہما کنتم سے اللہ تعالیٰ کی ذاتی احاطت اور اوسکی معیت حکایتا کہے اور جہاں اول و اتحاد کا قصد نہ کہے بلکہ اوسکی تقریب کرے تو کافر نہ ہوگا بیان یہ امر بھی خیال میں رکھنے کے قابل ہے کہ قاضی خان کے مذکور فتوے کے اس قول رجل قال خذ لے بر آسمان میداند کہ من چہ نہ دارم بیکون کفر لان اللہ منزہ عن المکان کے تحت میں مولوی صاحب فرماتے ہیں جب آسمان جیسی پاک جگہ میں ذات ہے کہنا اہل سنت کے نزدیک کفر ہو تو زمین جو پلیدیوں اور سندا سوں سے بھری ہے اس میں ہر جگہ نہ کہنا

جو ذاتی احاطہ و قرب و معیت کو لازم ہے کس قدر بڑا کفر نہ ہوگا انتہی۔ میں کہتا ہوں کہ اس غلطی کے
فتوے میں ذات اللہ کا تو کوئی ذکر ہی نہیں ہے بلکہ خدا برآسمان میدانہ ہے یا کائن اللہ
تعالیٰ مانند عن المكان ہے لیکن مولوی صاحب نے اس قول میں خدا اور اللہ کا لول
فات لیا ہے اور بیشک اسے اسکے چارہ نہیں ہے جبکہ قاضی خان کے قول میں اللہ کا
مدلول ذات ہی ہے تو پھر اللہ کے قول واللہ بکل شیء محیط میں اللہ کا مدلول ذات کیوں
نہیں ہو سکتا شاید مولوی صاحب کے زعم میں اس ذاتی احاطہ کی نسبت آسمان کے ساتھ
صحیح ہوگی کیونکہ مولوی صاحب کے پاس آسمان تو پاک جگہ ہے حالانکہ اللہ تعالیٰ کی
ذات پاک کے لئے عرش و آسمان و زمین وغیرہ کی نسبت مکانیت کے اعتبار کر کے مساوی
ہے یضاً اس ذات مطلق کا تلمس علی العرش یا فی السابانی الارض منافی تفسیر الہی ہے
پیر پاک و نیا پاک نسبتیں مکاناتوں کے مقابلہ میں ہمارے نزدیک ہیں جس کا قیاس ذات
پاک کے نسبت کی طرح صحیح نہیں ہو سکتا و بس۔

دوسرے مالگیری میں ہے فلو قال از خدا چ مکان خالی نیست یکفر نیس
اگر کوئی کہے خدا سے کوئی جگہ خالی نہیں کافر ہو جاوے اور او میں ہے ولو قال خدا از
بر عرش میدانہ فہذا لیس بکفر ولو قال از زیر عرش میدانہ فہذا صفر انتہی یعنی اگر
کہے خدا تعالیٰ عرش کے اوپر سے جانتا ہے تو یہ کہنا کفر نہ ہوگا اور اگر کہے نیچے سے عرش
کے جانتا ہے یس یہ کہنا اس کا کفر ہے انتہی۔

انکے سوال اور چند اقوال متاخرین اور معاصرین مولوی صاحب کے بھی لائے گئے ہیں جن کا
حاصل وہی ہے جس کا ذکر فتاویٰ قاضی خان اور فتاویٰ مالگیری کے منقولہ اقوال میں ہو
لہذا ہم بھی کچھ فتوے فتاویٰ معتبر کے نقل کرتے ہیں جن سے ثابت ہو جائیگا کہ جس

قربت ذاتی میں ممکن و طول نبودہ کفر نہیں ہے بلکہ اس ذاتی خلق کا جہت تحت میں
یا جہت فوق کے بلکہ اس کی فوقیت میں جہت انفضالی کا ثبوت کرا کفر ہے۔

۱۷) وفي الفتاوى العالمگیریہ یکفر بانبات المکان لله تعالى فلو قال انضاح
مکان خالی نیست یکفر ولو قال الله تعالى في السماء فان قصدا به حکایا ما
جاء فيه ظاهر الاخبار لا یکفر وان اراد به المکان یکفر وان لم یکن له ثبوت عند الاکثر وهو کلام
وعليه الفتوى ویکفر بقوله الله تعالى جلس الانصاف او قام له بوصفه
الله تعالى بالفوق والتحت واد قال خدا فرمید و از آسمان او قال می بنیاد قال
از عرش فخذ اکفر عند اکثرهم لا ان یقول بالعربیة یطلع ولو قال خدا سے
از عرش برائے فخذ الیس یکفر و قال از زیر عرش میدان فخذ اکفر و لو قال
یرای الله تعالى فی الجنة فخذ اکفر و لو قال من الجنة فمجلس یکفر کذا
فی الخطا نھی اور فتاویٰ عالمگیری میں ہے کہ کافر ہو جاتا ہے اللہ تعالیٰ کو مکان ثابت
کرنے سے اگر کسی نے کہا خدا سے کوئی مکان خالی نہیں تو کافر ہو جاتا ہے اگر کہا اللہ تعالیٰ
فی السماء یعنی آسمان میں ہے پس اگر ارادہ کرے ساتھ اس کے حکایت اس کی جبر کچھ ایسی
تظاہر اخبار میں تو نہیں کافر ہو تا اور اگر ارادہ مکان کا کرے اس سے کافر ہو گا اور اگر
کجہیت نہیں کیا تو اکثر نے کافر کہا ہے اس کو اور یہ صحیح تر اور اسی پر فتوے سے ہے اور
کافر ہو جاتا ہے اگر کوئی کہے کہ اللہ تعالیٰ بیٹھا ہے انصاف کو یا کہ ہے انصاف کے لئے
بسبب وصف کرنے اس کے حق سبحانہ تعالیٰ کے لئے فوق اور تحت کا اور اگر کوئی کہے
خدا نیچے دیکھا ہے آسمان سے یا کہ دیکھا ہے عرش سے پس یہ کفر ہے نزدیک
اکثر لوگوں کے مگر یوں کہے ہوں میں بطلع ویکہ خدا عرش کے اوپر سے جاتا ہے

پس یہ نہیں ہے کفر اگر کسی نے کہا کہ عرش کے نیچے سے جاتا ہے پس یہ کفر ہے اور اگر کہے کہ دیکھتا ہے اللہ تعالیٰ جنت میں پس یہ کفر ہے اور اگر کہے جنت سے تو نہوگا کفر اسبطرح ہے محیطین آتے ہیں۔

تشریح اس فتوے سے ثابت ہوتا ہے کہ اللہ تعالیٰ کیلئے مکان کا ثابت کرنا کفر

ہے خواہ وہ مکان عرش و سما ہو یا مکان ارض خواہ ایک ہو یا جمیع مکانات پس اس

صورت میں اگر کوئی کہے کہ خدا سب مکانات میں ہے یا کوئی مکان اس سے خالی

نہیں تو بھی کفر ہوگا کیونکہ اس سے بھی نفوت مکان ہوتا ہے لیکن اگر کوئی یہ کہے کہ اللہ

تعالیٰ تمہارے ساتھ ہے جس مکان میں تم ہو تو کفر نہوگا اول اس وجہ سے کہ یہ حکایت

معنی ظاہر اخبار کی ہے جیسے کہ خود اس فتوے سے ثابت ہے اور نیز کفر نہوگا وجہ سے کہ

اس مکانیت کے بطرف خلق کے کیونکہ وہ نہیں کہا اللہ تعالیٰ مکانات میں ہے بلکہ

وہ کہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ ہمارے ساتھ ہے جہاں اور جس مکان میں ہم ہوں ہمیں

کہ قول مجمع الانہر شرح ملتقى الأبحر سے ثابت ہے ان یکفر لو جعل الجنة ظرفاً للجنة

الاول جعل لنفسه یعنی کافر ہوگا اگر ٹہراوے جنت کو طرف (مکان) اللہ تعالیٰ کا

اور نہیں کافر ہوگا اگر مکان ٹہرائے اپنا پس اس صورت میں آسمان و زمین و عرش

و غیر سے کسی ایک کو بھی اس ذات مطلق کا طرف و مکان ٹہرائے تو کافر ہوگا اور اسبطرح

اس ذات پاک کیلئے بیٹھنے اور کھڑے ہونے اور ٹہرنے وغیرہ اوصاف کے ثابت

کرنے سے بھی کافر ہوگا کیونکہ ان اوصاف میں ممکن اور اوصاف اجسام کے ساتھ

مشابہت ہے اور اسبطرح اس ذاتی سبحانہ تعالیٰ کا وصف فوق یا تحت کے ساتھ کرنا

کفر ہے کیونکہ اس میں اس ذاتی مطلق کی قید ہے اور یہ صفات اجسام کے ساتھ

خصوصیت کہتے ہیں پس اس صورت میں اللہ تعالیٰ کی نسبت جہت فوقیت انفضاء
 کا ثبوت بھی کفر ہوگا کیونکہ اس میں جہت والفضال کے قیود جسمانی ہیں یا کہ کفر
 نیچے دیکھا ہے آسمان سے یا فقط آسمان سے دیکھتا ہے یا عرش سے دیکھتا ہے کہنا
 بھی کفر ہے کیونکہ اس کہنے میں بھی ذات مطلقہ بجہت فوق مقید ہو جاتی ہے کیونکہ
 عرش و آسمان پر سے دیکھنے کی صورت میں بعد و عمل مکانی پایا جاتا ہے لہذا اس صورت
 میں جہت و مقابلہ اور فاصلہ کا ہونا ضروری سمجھا جاتا ہے بخلاف اسکے اگر کوئی کہے
 کہ خدا تعالیٰ عرش پر سے جانتا ہے تو یہ کفر نہیں ہوتا کیونکہ احاطت علمی اسکی نقصا
 نابت ہے اور اس احاطت علمی کی صورت میں ذات مطلقہ مقید نہیں ہو سکتی جیسے
 عرش کے اوپر سے دیکھنے کی حالت میں ذات مطلقہ بجہت فوق مقید ہو سکتی تھی
 کیونکہ عرش سے دیکھنے میں مقابلہ اور فاصلہ پایا جاتا ہے اور جانتے میں یہہہ قائل ہوا
 فاصلہ پایا نہیں جاتا لہذا اللہ تعالیٰ کی علمی احاطت جو وہ مشہور ذاتی ہے مطلقاً حاصل
 ہے باوجود اسکے اگر کوئی کہے کہ اللہ عرش کے نیچے سے جانتا ہے تو کفر ہوگا تمام جہت
 یہ ہے کہ اس میں اللہ تعالیٰ کا وصف تحت کے ساتھ ہوتا ہے اور یہ کفر ہے جیسے
 کہ اس فتوے میں اول بیان کر دیا گیا ہے سوائے اسکے اور ایک نہایت حق
 وجہ یہ ہے کہ اس عالم میں اللہ تعالیٰ کی تدبیر کے لئے عرش واسطہ قرار دیا گیا ہے لہذا
 ہر حکم الہی بواسطہ عرش ہی کے عالم میں نافذ ہوتا ہے اور یہ امر نصاً ثابت ہے جسکے
 ہم اسکے پیشہ بیان کر چکے ہیں فرض ہر تدبیر و حکم الہی کا منظر عرش ہے اور مدارات الہی
 منظر لوح محفوظ ہے القلم بجا ہوا کاین اسی کا مصداق ہے کہ تمام احکام الہی از لوح محفوظ
 لوح محفوظ میں ثبت ہیں اور لوح محفوظ فوق عرش ہے و هو عند فوق العرش کہہ

اللہ تعالیٰ کے معلومات کا منظر لوح محفوظ ہے اور اس علم کے موافق ظہور تدبیر اور احکام کا محل عرش ہے تو یہ اس علم کی نسبت عرش کے نیچے سے کرا غلط ٹہری اور نیز اس تخت کی قید سے ظرفیت بھی پائی گئی یہ ایک دوسری وجہ کفر ہے جسکی تصریح اویس کے بعد دوسری مثال سے یوں کی ہے کہ اگر کوئی کہے کہ خدا تعالیٰ جنت میں دیکھتا ہے تو یہ کفر ہے اگر کہے جنت سے دیکھتا ہے تو یہ کفر نہیں ہے کیونکہ قول اول سے کہ جنت میں دیکھتا ہے ظرفیت یعنی اللہ تعالیٰ کا جنت میں تکمیل پائی جاتا ہے یہ کفر ہے اور دوسرے قول میں کہ جنت سے دیکھتا ہے ذات مطلق کے لئے قید ظرفیت پائی نہیں جاتی لہذا کفر نہیں پس اس صورت میں جس قرب و احاطت ذاتی میں کہ قید ذاتی و تکمیل مکانی پائی جائے اور کفر کا اطلاق صادق نہیں آسکتا دیں۔

(۲) بحر الرائق میں ہے ان اعتقدا ان الله يرضى بالكفر ويقول له انصفني الله يوم القيامة انصف منك او ان قضى الله يوم القيامة اذ انصفنا الله ويقول له بارك الله في كذبك ويقول له انصفنا الله على الانصاف او قام له او يقول له هذا لا يرض هذا من نسبته الله او منى الله على الاصح ويومئذ يقر بالحق او النجاة اتى يعني اور کافر بتو ہے اگر کوئی اعتقاد کرے کہ اللہ راضی ہے کفر سے اور ساتھ اس قول کے کہ اگر انصاف کے میرا اللہ روز قیامت میں تو انصاف لوگ مابین تجھ سے یا یوں کہے اگر حکم کرے اللہ قیامت کے دن جسوقت انصاف کے اللہ اور اس قول سے بھی کافر بتو ہے کوئی کہے کہ برکت سے اللہ تیرے جھوٹ میں اور ساتھ اس قول کے بھی کہ اللہ بیٹھتا ہے انصاف پر یا کھڑا ہے انصاف کیواستا یا کوئی کہے کہ یہ شخص بیمار نہوگا یا یوں کہے کہ یہ چیز اس قسم کی ہے کہ بھول گیا اللہ

اوسکو باہلایا گیا اللہ نے یہی مذہب صحیح ہے یعنی ان سب کی تکفیر اور کوئی وصف کے
 اللہ تعالیٰ کا فوق کے ساتھ یا تحت کے ساتھ تو بھی کافر مولا ہے انتہی اور اسطرح مجمع الابرار
 شرح ملتقى الابرار والے نے بھی بوصفہ تعالیٰ بالفوق والتحت کفر لکھا ہے یعنی
 اللہ تعالیٰ کا وصف فوق یا تحت سے کرا کفر ہے پس اس صورت میں اوس ذات مطلق
 کا وصف بجهت فوقیت انفصالی کرا بھی کفر ہوگا جسکی تصریح فتوہ ذیل میں ہوگی۔
 وقال ابن سحر المکی النافعی فی الخفۃ او اعتقاد حد و ثناء او قدام العالم او نفی
 ما هو ثابت للقدیم اجماعاً کا اصل العلم مطلقاً او بالجوزیات او اثبت ما هو
 منفی عنه اجماعاً کا اللون او الاتصال بالعالم او الانفصال عنه فمدعی
 الجسدية او الجھت ان زعم واحد من هذا کفر یعنی کہا ابن حجر کی شافعی
 نے متضمن یا اعتقاد کرے کوئی حدوث کا اللہ کے یا قدیم ہونے عالم کا یا نفی کی اوس چیز
 کی جو ثابت ہے واسطہ قدیم کے اجماع سے جیسا کہ اصل علم کا مطلقاً یا علم جزیات کے ساتھ
 یا ثابت کے اوسکی جسکی نفی کیا اجماع امت نے جیسا کہ رنگ یا اتصال یا عالم نے لگا ہوا عالم
 سے یا انفصال عن العالم یعنی جدا اور پرے رہنا عالم سے پس جو مدعی حسیت لکھا یا جہت
 کا اگر دعویٰ کرے اس میں سے کسی ایک بات کا بھی تو کافر مولا ہے انتہی۔ اس فقویہ
 ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کا بجهت فوقیت انفصالی مقید کرا ناجد وجہ کفر ہے اول
 تو جہت کا ثابت کرا کفر ہے ثانیاً فاصلاً کا ثابت کرا کفر ہے ثالثاً جہت و فاصلاً یہ الیہ
 صفات ہیں جنکی نفی پر اجماع امت ہو چکا ہے پس اجماع کا خلاف بھی کفر ہے مابعداً اوس
 ذات مطلق کا بجهت فوقیت انفصالی مقید ہو جانے سے علم جزیات عالم کا انکار لازم
 آتا ہے یہ بھی کفر ہے خاصاً ذات مطلق کا کسی ایک جہت میں مقید کر لیا ہے کفر ہے جیسے

اسے امام اعظم رحمۃ اللہ علیہ کا فتوہ ہے کہ من حصر اللہ فی الجہۃ الفوقیۃ واللتی
 فقد کفر یعنی جس نے حصر یعنی قید کیا اللہ تعالیٰ کو جہت فوق میں یا جہت تحت
 میں تو یہ تحقیق وہ کافر ہو گیا۔ اور ابو نعیم نے ابن عباس سے روایت کی ہے کہ من
 شبه اللہ بشی و ظن ان اللہ مثله شی فھو من الشرکین یعنی صفات
 مخلوق کو صفات اللہ کے مشابہ جاننا یا صفات اللہ کو صفات مخلوق کے مشابہ
 کر کے انتہے تو بس اللہ تعالیٰ کی فوقیت میں جہت و انفصال یا اتصال کا ثبوت۔
 بھی شرک ہوا کیونکہ یہ تمام اوصاف مخلوق و اجسام ہیں۔ اور حافظ ابن کثیر نے اپنی تفسیر
 میں زیر آیہ کریمہ ثم استوی علی العرش کہا ہے کہ بعض امیہ نے جن میں سے نعیم
 حماد الخ و اسی شیخ البخاری ہیں کہا ہے کہ من شبه اللہ بخلقہ هذا کفر من
 جملہ ما وصف اللہ بہ نفسه فقد کفر و لیس فیما وصف اللہ بہ لنفسہ
 رسولہ تشبیہا فمن اثبت اللہ تعالیٰ ما ورت بہ الایات الصریحہ والاجماع
 الصیحة علی وجہ الذی یلیق بجلال اللہ تعالیٰ ونفی عن اللہ تعالیٰ
 التقایص فقد سلك سبیل الھدی انتھ

یعنی جس نے تشبیہ دی اللہ کی اس کے مخلوق کے ساتھ تو وہ کافر ہوا اور جس نے انکار
 کیا اس وصف کا جس کے ساتھ موصوف کیا ہے اللہ تعالیٰ نے اگر خود پس وہ بھی کافر
 اور اللہ نے جس چیز کے ساتھ اپنا وصف کیا ہے یا اس کے رسول نے پس نہیں ہے
 اس میں تشبیہ پہ جس نے ثابت کیا اللہ تعالیٰ کی واسطے وہ امر جو آیات صریحہ
 اور اخبار صحیحہ میں ہے ایسی وجہ کے ساتھ جو لائق ہے اس کے جلال و برتری کے اور نفی
 اللہ بزرگ برتر سے نقصانوں کی تو وہ چلا ہے راستہ ہدایت کا انتہے۔

پس یہاں ان تمام فتاویٰ کی ذکر سے کسی خاص شخص کی تکفیر مقصود نہیں ہے بلکہ اصل غرض میری اس قدر ہے کہ جن حضرات کا عقیدہ حق سبحانہ تعالیٰ کے نسبت یہ ہے کہ اس کی ذات مطلق کسی جہت فوق یا تحت میں مقید نہیں ہے اور اس کے استوار ذاتی میں عرش پر تمکن و اتصال واقع نہیں ہے اور نہ اس کی فوقیت ذاتی میں جہت و انفصال ہے اور نہ اس کی قربت ذاتی سے کسی مکان میں حلول لازم آتا ہے اور نہ اس کی معیت کے کسی چیز کے ساتھ اتحاد ہوتا ہے بلکہ باوجود استوار و فوقیت و احاطت و معیت کے اس کی ذات پاک تمکن مکان اور اوصاف حلول و اتحاد اور اتصال و انفصال احسام وغیرہ سے مقدس و منزہ ہے تو پھر ایسے پاک عقیدہ میں کی طرح کفر کا شائبہ نہیں جانا واللہ یقول الحق وهو ھدای السبیل۔

میرے اس بیان بالا کی تصدیق و تحقیق فتوے ذیل سے بھی ہو جاتی ہے جو مولوی عبدالحلیم صاحب ابن مولوی محمد اسماعیل صاحب دیوبند نے جو ایک بردست حریف مولوی عبد القادر صاحب پیر مٹی کے ہیں بلکہ حیدرآباد میں طبع کرایا ہے چونکہ اسی فتوے میں کہ دونوں امور کی بخوبی تصدیق ہو جاتی ہے جو اس رسالہ کی غایت سے یعنی امر اول مولوی عبد القادر صاحب پیر مٹی کے اور ان عقاید باطلہ کی تکذیب تردید ہے جو ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کی فوقیت انفصالی اور بمابف مکانی بعید و غیر شامل امر ثانی قرب و معیت ذاتی بلا کیفیت حلول اتحاد کی تصدیق ہے جو عقیدہ اہل سنت کے علاوہ اس مختصر فتویٰ مولوی محمد عبدالحلیم صاحب نے خاص سہات میں ایک عربی رسالہ بھی لکھا ہے جو کہ منظم کے چاروں مہینوں اور معتبر علماء ہندوستان کی ہر دستخطیں ثبت ہوئی ہیں جو وہ بھی میرے اس رسالہ کی صحت و صداقت پر ایک کافی شہادت ہے ولہذا عولنا ان الحمد للہ

یہ سوال طرف سے جناب جرجاجی والے محمد ابراہیم صاحب کے مکہ معظمہ میں شہداء ہجری نبوی

خدمت

شیخ محمد انصاری خرنجی مہاجر و مقیم مکہ معظمہ پیش کیا گیا

سوال

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على رسوله محمد وآله وصحبه
 اما بعد بحضرت علماء دین و حامیان شریعت متین مائل کی عرض یہ ہے کہ مسلمانوں کے
 دو فریق بائیکدیر مختلف ہیں فقہی اور کلامی یہ قول ہے کہ کل صفات و حقایق الہیہ جو
 قرآن و حدیث میں آچکی ہیں اور ائمہ اہل سنت نے ان کو اوصاف و حقایق الہیہ میں شمار
 کیا ہے ان سب کا حکم ایک ہی ہے کہ انہیں بلا تاویل بلا تشبیہ و تمثیل و بلا نفی تعطیل ایمان لائے
 اور انکی حقیقت و ماہیت جو شان ایمان الہی تمہارا در توہمات و تصورات بشریہ سے منزہ
 و مبرا ہے بطور الہی طہارت و نقولین کیجئے اور انہیں بحسب و خوض و چون و چرا کیجئے جیسے استوار و
 مدوجہ قرب و نزول و غیرہ ان سب حقایق و اوصاف الہیہ تعالیٰ و تقدس پر بلا تشبیہ
 بلا تعطیل ایمان لانا چاہئے اور ذات باری تعالیٰ کو مخلوق کی صفتوں اور کیفیات سے جیسے
 اتصال و انفصال بعد و مسافت اور طول و اتحاد و اعضاء و جمل سے منزہ جانئے اور
 یہی ہی مذہب سلف صالحین اور ائمہ محققین اہل سنت کا اور علماء نے قرب و معیت کی آیا
 ہر اچانک تحت بافتضا محل و مورد و جہیمہ و معتزلہ و حلولیہ و غیرہ کے رد میں علوم و حفظ و نصرت و غیرہ

فوائد و ثمرات قرب جو بیان کیا ہے وہ اصل قرب و معیت غیر کیفی کی جو مخصوص قرآن مجید
 سے ثابت ہے۔ خدائے اولیٰ معنی تعطیل نہیں بلکہ اس کے ثمرات و نتائج کی باقضا رحل و مورد تفسیر و
 تشریح ہے پس اسوجہ اصل قرب و معیت غیر کیفی کی جو مخصوص کتاب و سنت ہی پر اسے نفی
 و تعطیل نہیں ہو سکتی اور اللہ جل شانہ کے لئے قرب مخصوص قرآن و حدیث کی برصفت صفت بعد
 اور دوری کی لگائی اور اس تعالیٰ کو بعید اور دور کہنا ہرگز جائز نہیں۔ اللہ جل شانہ کو بعید کہنا
 مسافت اور فاصلے کے ساتھ دور رہنے کا اعتقاد کرنا اس میں کئی قباحتیں لازم آتی ہیں پہلی یہ
 قرآن و حدیث میں اللہ تعالیٰ قریب ہے کہ جو آیا ہے اسکا صحیح انکار لازم آتا ہے اور انکار
 نص قرآن و حدیث صحیح کا کفر ہے۔ دوسری قباحت یہ کہ اللہ تعالیٰ کا عرش پر ہونا بے
 ہے یعنی کیفیت مسافت و بعد و انصال و انفصال وغیرہ کیفیات سے فوقیت اجسام کی مندرجہ
 ہے پس اللہ تعالیٰ دور فاصلے اور مسافت پر رہتا ہے کہنا اور اعتقاد رکھنے سے فوقیت الہیہ
 میں فوقیت مخلوق کی کیفیت لازم آتی ہے اور یہ محض تشبیہ ہے اور ذات و صفات باری تعالیٰ
 تشبیہ کفر ہے بلیل لیس کہ مشککہ نئی و هو السميع البصیر تیسری قباحت یہ کہ اللہ جل شانہ
 کو بعید اور دور کہنا الحاد فی الاسماء والصفات میں داخل ہے اسلئے کہ اسما و صفات الہیہ
 اہل سنت و جماعت کے توفیقی ہیں اور اللہ جل شانہ قرآن و حدیث صحیح کے نص سے ساتھ بعد
 اور دوری کے موصوف ہی نہیں بلکہ ساتھ قرب کے موصوف ہیں۔ اور یہ مقدس صفت قرب
 الہی کی فوقیت الہیہ مقدسہ کی مناقض و معارض نہیں اسوجہ سے کہ یہ دونوں صفتیں
 مانند جمیع حقایق و صفات الہیہ کے چونی و چگونگی و ثل و مانند اور وہم و گمان سے پاک اور منزه
 ہیں اور دعویٰ تعارض و مناقض کا درمیان مخصوص الہیہ کے معنی ہے کہ کیف و تشبیہ پر اور اہل
 کے نزدیک۔ ذات و صفات میں باری تعالیٰ کے تکوین و چونی و چگونگی ہے نہیں ہیں

دعویٰ تعارض متناقض کا درمیان نصوص صفات کے باطل ہے نزدیک اہل سنت کے جیسا کہ
 قرب ومعیت کے نصوص میں کیفیت و تشبیہ کا وہم کر کے حلول و اتحاد کا اعتقاد رکھنا باطل
 اور کفر ہے اسبطح فوقیت و استواء کے نصوص میں کیفیت اتصال و انفصال و مسافت بعد
 و فاصلے کا خیال کر کے اس پروردگار عظیم الشان کو فاصلے پر دور ہے کر کے اعتقاد کرنا باطل اور
 کفر ہے جیسی فوقیت اللہ جل شانہ کی عرش پر بلا کیف یعنی کیفیت اتصال و انفصال و مسافت
 بعد و فاصلے وغیرہ سے پاک اور منزه ہے اسبطح قرب و نزول اُس تعالیٰ کا بلا کیف یعنی کیفیت
 حلول و اتحاد و اختلاط و اتصال و نقل مکانی سے مبرا پس اسوجہ سے صفت فوقیت اور صفت
 قرب و نزول پر بلا کیف ایمان لائیکے باب میں اہل سنت کے نزدیک کوئی متناقض تعارض
 نہیں ائمہ اہل سنت کل صفات کو جو قرآن و حدیث میں آئی ہیں بلا کیف یعنی بے چون و بیچون
 مانتے ہیں اور اس میں کوئی محذور نہیں اور قرب و معیت کی آیات و احادیث میں علم و حفظ و غور
 وغیرہ فوائد قرب کا لحاظ رکھنے کو جو علمائے کہا ہے اس سے بلا کیف قرب الہی جل شانہ کی نفی
 و تعطیل ہو نہیں سکتی اور اللہ جل شانہ کے لئے دوری ثابت نہیں ہو سکتی نصوص قرب الہی
 جل شانہ یہ ہیں سورہ بقرہ اذ اسألت عبادی عنی فانی قریب ثم سورہ وافقہ و نحن اقرب
 الیہ منکم و لکن لا تبصرون سورہ قاف و نحن اقرب الیہ من جبل انورید ثم سورہ ہود
 ان ربی قریب عجیب ثم سورہ براء انہ سمیع قریب ثم حدیث صحیح بخاری میں بروایت ابو موسیٰ
 اشعری رضی اللہ عنہ مرفوعاً تدعون سمیعاً بصیراً قریباً الحدیث اور شارح صحیح بخاری امام
 حافظ ابن حجر عسقلانی نے شاح کرمانی سے بعد کی نفی اور قرب الہی تعالیٰ سے حلول کی تردید
 نقل کی ہے امام ابو حنیفہ رحمہ نے فقہ اکبرین اور امام ابو الحسن اشعری نے کتاب ابواب میں اور
 امام محمد غزالی نے احیاء العلوم میں اور حضرت امام ربانی محمد دالغانی نے مکتوبات میں اور

امام مہدی نے سیف السنہ میں اور حافظ ابن قدامہ مقدسی نے کتاب صارم میں اور قاضی
 ثناء اللہ بانی تہجیح نے مالابدمنہ میں اور سید احمد صاحب یلوی اور مولوی اسماعیل صاحب دہلوی
 نے کتاب صراط المستقیم میں اور بہت سے علما نے قرب علمی اور قرب ذاتی بلا کیف کی تفسیر بھی
 کی ہے اور علما و محققین اہل سنت میں سے کسی نے اللہ جل شانہ کو بعید اور دور نہ کہا اللہ تعالیٰ
 کو بعید اور دور کہنے والیکے لئے سوائے دوری اور بے نصیبی کے اور کچھ نصیب نہیں ہے ^{سوال} حضرت
 محمد عبد الحلیم ابن مولوی اسماعیل ویلوری مغفور و مرحوم کا یہی اعتقاد ہے دنیا لا توغ فتو بنا
 بعد اذ ہذا یتناوہب لنا من لدنک رحمۃ انک انت الوہاب ^{الشر}
فریق ثانی کے اعتقاد کا یہ مجموعہ ہے کہ صفات مذکورہ میں سے خاص کر صفت فوق
 محکم ہے اور فوق اس معنی سے کہ ذات خدا تعالیٰ عالم سے باہر عرش سے منفصل یعنی الگ ہو کر
 عرش سے پر ہے۔ اور ذات باری بقہ مسافت اور فاصلے کے ساتھ عالم سے دور رہتی ہے
 اور یہ فوقیت مفوض بعلم الہی نہیں ہے اور وہ نہالی دور ہی رہ کر جانتا ہے اور حق تعالیٰ کو نہیں
 حلول و اتحاد کے قریب نہ جانا چاہئے بلکہ حق تعالیٰ کو بغیر حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب ہی
 کہنا جہل بلکہ کفر ہے کیونکہ حق تعالیٰ بغیر حلول و اتحاد کے قریب ہو سکتا ہی نہیں وہ تعالیٰ خود
 دور رہ کر دور ہی سے جانتا ہے اور حق تعالیٰ کے لئے انفصال اور بعد مسافت و فاصلہ ثابت
 کرنا ہی چاہئے اور قرب و معیت کی آیات و احادیث اور فوقیت کے دلائل کے درمیان
 تضاد و تناقض بیشک ہے اسلئے قرب و معیت کے نصوص کی تاویل ضروری ہے اور
 خدا تعالیٰ عالم سے دور رہ کر جانتا ہے ورنہ فوقیت انفصالیہ کا باطل ہونا لازم آئے گا اور ذات
 خدا عرش سے منفصل غیر ماس اور زمین و ماتحت عرش سے تحت الثریٰ تک بقدر مسافت
 اشیاء عالم کے جو دور رہتی ہے اسکا تحت العرش اور داخل عالم ہونا لازم آئے گا۔ اور استواء

یہ دو غیر الفاظ بالکل یکساں کے معانی لغویہ معلوم نہیں اسلئے مانند حروف مقطعات قرآنہ کے لئے
 الفاظ مندرجہ ذیل میں کچھ نئے معنوں کی تفویض کرنی چاہئے۔ الحاصل فریق ثانی نے کل صفات الہیہ کے
 تین حصے کئے صفت فوق، عرش اور صفات سببہ جیسے حیرۃ علم سمع بصر ارادہ قدرت کلام کوئی
 پرہیز کی ہو سکے، اس میں کچھ مندرجہ المعنی ٹھہرایا اور کہا کہ ان میں تفویض نہیں اور فوقیت میں انفصال و
 مسافت و اید و خاصیت کی کیفیت نگاہی گئی قرب و قریب و نزول کو بلا کیفیت ہوں انکی برائے سہا
 انھی کو تعطیل کی کہ حقیقت انکی توحید و یکساں اور دور ہی سے جانتا ہے کہ انکی تائید کی اور نزول کی نفی
 اس کے رحمت سے اسکی جزا تاویل کی اور ان صفات کو فوقیت کے مراض و مناقض ٹھہرایا اور
 استواء و جد و غیرہ کو مانند حروف مقطعات قرآنہ کے متشابہ مجہول المعنی میں جمیع الوجہ ٹھہرا کے
 انکے معانی لغویہ میں کی تفویض کی اور کہا کہ مذہب سلف ہی ہے طرفہ یہ کہ فوقیت میں کیفیت انفصال
 و جد و مسافت و خاصیت و اید و نزول کے اسکو حکم معلوم المعنی ٹھہرایا اور قرب و مسافت و نزول کو اس وقت
 کیفیت مسافت و نزول کے انکی تائید و یکساں کی سوائے ہلکا نہ کو یہ کہا اور استواء و جد و متشابہ
 مجہول المعنی ہر کے لئے خاص ہر اول سبب کیفیت یعنی چون وہ بے چگونگی کی تعطیل کی اور فوقیت
 میں ہی کیفیت جد و مسافت و فاصل تصور کیا جاتا ہے حقیقتی کے لئے اسکو ثابت اور بحال رکھا
 اور کہا کہ اگر اس میں غلطیوں نہیں ہیں ان مذکورہ عقیدوں میں سے کون عقیدہ موافق کتاب سنت
 ہے اور مطابق مذہب سلف اور ائمہ متحققین اہل سنت کے ہے ہم میں وارد و ذکر یہاں فرما کر اجرا پائے
 بینوا فیجروا یہاں معتاد فریق ثانی کا مولوی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کے اعتقاد کا مجموعہ

جواب اصول محمدیہ

الحمد للہ والصلوٰۃ والسلام علی بنیہ محمد والہ وصحبہ فریق اول کا اعتقاد موافق قرآن وحدیث کے مطابق مذہب ائمہ ملت و محققین اہل سنت کے ہے دلائل اس کے مطولات میں موجود ہیں اور فریق ثانی اہل زندقہ یعنی گمراہ ہوی پرست ہے اور تشبیہ و تعطیل بدعت اور نزدیک اہل سنت کے کل صفات الہیہ میں جو قرآن وحدیث میں آئی ہیں نہ تشبیہ ہی اور تعطیل اور تفریق بین احکام الصفات فی باب الایمان بدعت ہے ملت سے ماور نہیں اور حکم فوقیت اور استواء اور قرب و نزول اور وجود وغیرہ صفات و حقائق الہیہ کا ایک ہی ہے کہ بلا تکلیف پہلا اول و بلا تشبیہ و تمثیل دہلانی تعطیل ان حقائق و صفات پر برابر ایمان لائیں اور حقیقت و ماہیت انکی بعلم الہی تم تفویض کر دیں اور صفت استواء و فوقیت میں مساوت اور دوری اور عرش و انصاف یا انفصال کا تصور کرنا اور وجود وغیرہ میں اعضا و جوارح کا اعتقاد رکھنا اور صفت نزول الہی میں حلول و انتقال کا خیال کرنا مذہب مجسمہ و مشبہ و کراسیہ کا ہے اور صفت قرب و ہمیت میں حلول و انتقال کا تصور کرنا مذہب جلولہ اور ملحد و نکاہ ہے۔ اور حقیقت و ماہیت ان صفات و حقائق الہیہ کی عقل قاصر میں نہ تیسے ان صفات و حقائق کے ظاہر بے کیف کی نفی و تعطیل کرنی مذہب معتزلہ اور جمہور کا ہے اعیاذ باللہ العظیم اور درمیان فوقیت الہی تعالیٰ اور قرب الہی کے تعارض ثابت کر کے قرب الہی جلشانہ کی تعطیل کرنی اور حقیقت الہی دور ہی سے جانتا ہے کہنا نہری ضلالت ہے اور حقیقت الہی

کہنا الحاد بلکہ کفر ہے اس طرح حلول و اتحاد کا عقیدہ رکھنا کفر ہے حق تعالیٰ بلا کیف قریب ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے اور بلا کیف فوق عرش ہے جیسا کہ اسکو لائق ہے انہیں کوئی تقاض نہیں اللہ تعالیٰ سمجھ دے اور اس باب میں جواب عزلی مدلل مطول جو مولوی محمد عبد الحلیم بن مولانا مولوی محمد اسماعیل دلیوری نے لکھا ہے صحیح اور موافق قرآن و حدیث اور مطابق ائمہ سلف اور محققین اہل سنت کے ہے واللہ اعلم اتم امر رب محمد الانصاری الخزرجی المقیم بکتابۃ الشرفۃ سنہ ۱۳۰۸ ہجری

نقلہ (محی الانصار)

یہ اعتقاد مولوی عبدالقادر صاحب پیارم پٹی کا ہے جو اوہو
بدست خود رو بر و اہل مہی وریار خان مرحوم واقع پیارم پٹی
بروز جمعہ ۴ صفر ۱۳۱۲ لکھنؤ لکھ دیا۔ وہو ہذا

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات خدا کی عالم میں نہیں۔ عرش برین کے پرے ہے۔ عالم سے فاصلے کے ساتھ جدا ہے۔
اللہ تعالیٰ ہمارے ذات سے دور علم قدرت وغیرہ اوصاف سے قریب اور ساتھ ہے اس کا
مخالف اہل سنت و جماعت سے خارج ہے بلکہ کافر ہے ۵

کتبہ عبدالقادر ابن قاضی شیخ احمد عفا اللہ عنہما
اس وقت اسکے جاب بن مولوی محمد عبد الحلیم صاحب فرزند مولانا مولوی اسماعیل دلیوری نے

اس کا غنڈہ پر یہ لکھا ہو رہا۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم

ذات اللہ جل شانہ کی عالم میں حلول کر کے بلا کیف عالم سے نزدیک ہے۔ اسکی ذات کی نزویگی تمام
واعراض کی نزویگی سی نہیں جیسی فوقیت اسکی اجسام کی فوقیت کی سی نہیں۔ وہ تعالیٰ عالم سے
فصلے کے ساتھ جدا نہیں۔ مسافت کی جدالی جو بعض تشبیہ اور کیفیت سے اسکا عقیدہ رکھنے
خارج از اہل سنت و جماعت ہے اور داخل فرقہ بن ہنغیم کراچی۔ علم وغیرہ سے نزدیک ہے
کہنا قرب ذاتی بلا کیف کی جزا تاویل نہیں بلکہ علم وغیرہ قرب و محبت ذاتی ہمارے لئے ہے کہ
ہیں۔ اللہ جل شانہ دور ہے کہنا الحکاد فی الالہاء فالحدیثات میں داخل ہے ۵

کتاب محمد عبد الحکیم مولوی عفا عنہ الباری

مولوی عبد القادر صاحب پیارم بیٹی کی ساری تحریر کا حاصل اس بارستہ میں یہی ہے کہ اللہ
کہتے ہیں کہ اللہ تعالیٰ ذات سے دور ہے۔ دور ہی سے جانتا اور قدرت رکھتا ہے عرش پر
پرے رہا کرتا ہے فاصلے کے ساتھ باہر طور کہ ذات پاک اسکی عرش سے الگ ہے مگر ہوتی ہے
طرفہ یہ کہ حدیث میں فوق العرش آیا ہے اور یہ کہتے ہیں پر عرش کے واد اجماع ہوتا
ایسی ہوا سپر طرہ یہ کہ فاصلہ اور دوری۔

مولوی محمد عبد الحکیم صاحب کے اعتقاد کا حال یہ ہے کہ اللہ جل شانہ ہے شکر و حمد
کیف فوق العرش ہے بطرح اسے اور اسکی رسول صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا اور اسکی
فوقیت اجسام و اعراض کی فوقیت کی کیفیتوں اور لوازمات جیسے انفصال اور انفضال
دوری مسافت فاصلے وغیرہ سے پاک اور منترہ ہے اسطرح اللہ تعالیٰ کا نزدیک
اور ساتھ ہونا ایسا ہے جیسا کہ لائق ہو بطرح اسے فرمایا نہ جیسا کہ ہم خیال کریں ہاں

اللہ جل شانہ

اسکی نزدیکی نزدیکی اجسام و اعراض کی کیفیات و لوازمات جیسے حلول و اتحاد و اختلاط سے منہم
 اور پاک ہے اللہ جل شانہ کی ذات و صفات پر ایمان ایسا لانا چاہئے کہ جیسی وہ ہیں نہ جیسی کہ
 ہمارے ناقص فہم و تصور و ذہن میں آوین علیہ السلام امانا باللہ علیہ السلام کما اھو یا سائلہ و صفاتہ جو ان
 کے ذہن اور قابو میں آوے وہ بھی مخلوق تراشیدہ ذہن مخلوق ہے اس عظیم الشان
 کی شان بہت برتر ہے کہ اس سر کہ کسیکے قابو میں سماوے فرمان خداوندی ہے پس
 کھٹلہ شئی و هو السميع البصیر اور فرمان واجب الالذعان ہے ولا یخبطون علیہ السلام
 اور حدیث نبویؐ ہے اَنْتَ کَمَا اَنْتَ عَلَیْ نَفْسِکَ ساری صفات الہیہ جو قرآن
 و حدیث میں آئی ہیں بغیر تشبیہ و تمثیل اور بغیر تعطیل کے انہ پر ایمان لانا چاہئے اور
 حقائق صفات جو اسکی شان اقدس کے لائق ہوں جنکا علم اسکیو ہے اسکیکے علم حکم
 کے طرف تفویض کرنی چاہئے اور اس بارے میں کل صفات برابر ہیں امانا باللہ کل
 من عند ربنا یہاں ایک سوال لکھا جاتا ہے جو جماعت پیام پیٹ کے چند دینی بھائیوں
 نے لکھو اگر علما و مدرسہ عربیہ دیوبند کی خدمت روانہ کیا تھا سوال مذکور مع جواب دست
 ذیل ہے ناظرین انصاف آئیں ملاحظہ فرماوین۔

السوال

کیا فرماتے ہیں علما و دین و مفتیان شرع متین اس باب میں کہ ایک شخص عقیدہ رکھتا
 اور کہتا ہے کہ ذات باری جل شانہ خارج عالم عرش کے پرے اور عرش سے منفصل غیر متما
 ہے اور ماتحت عرش سے تحت الشرع تک کی اشیاء عالم سے مسافت اور فاصلے کے
 ساتھ دور رہتی ہے اور وہ ذات پاک دور رکھ دوہیں سے جانتی اور دیکھتی ہے اور بغیر

حلول و اتحاد کے بلا کیف قریب ہو سکتی ہی نہیں۔ اور بغیر حلول و اتحاد کے ذات باری تعالیٰ کو بلا کیف قریب کہنا اہل بلکہ کفر ہے اور ذات باری تعالیٰ دور رکھ دو رہی سے اشیاء عالم کو جان لینے کے سوا اور کس طرح اسکے لئے قرب (گو بلا کیف بغیر حلول و اتحاد کے ہو) ہو سکتا ہی نہیں۔ اور یہ شخص درمیان انصوص فوقیت الہیہ اور انصوص قریب الہی کے تباہی ثابت کر کے فوقیت میں کیفیت الفضال و مسافت و بعد و فاصلہ لگاتا ہے اور قرب کی نفی دویں کر کے دوری ثابت کرتا ہے اور کہتا ہے کہ تاویل قرب کی یہ ہے کہ خدا اسے تعالیٰ دور رکھ جانتا ہے شرع شریف میں اس طرح عقیدہ رکھنے والی کیا حکم ہے اس طرح کہنا کفر ہے یا کیا ہے اور ایسے شخص کے پیچھے ناز پڑ مہنی اور اسکی اقتدا کرنی درست ہی یا نہ بینوا تو جرحاً

جواب علماء مدرسہ عربیہ دیوبند و ائمہ فضیہ

الجواب

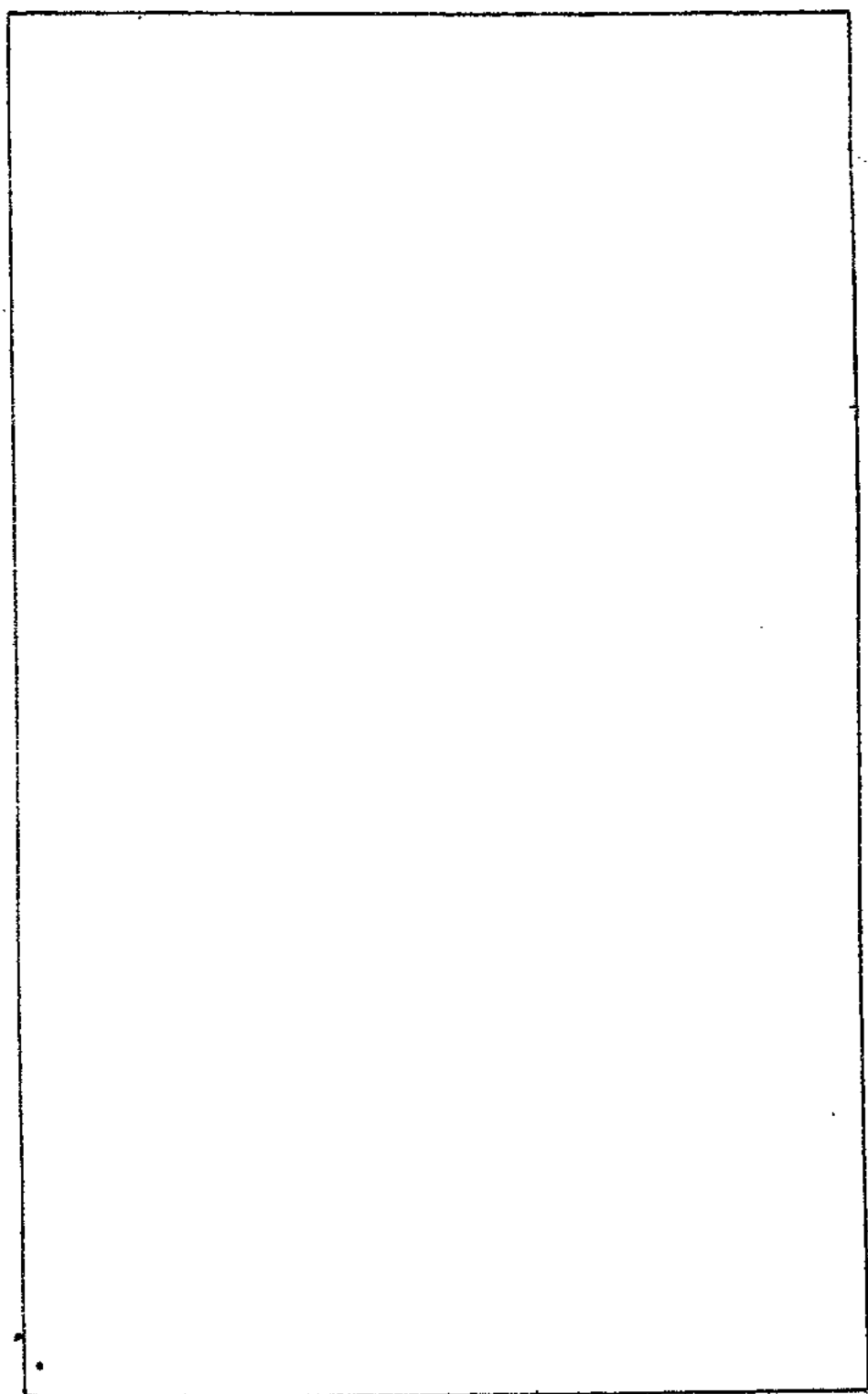
ذات باری تعالیٰ شانہ کو دور اور عرش سے منفصل کہنا اور اشیاء عالم سے مسافت و فاصلہ کے ساتھ دور کہنا کفر صریح ہے اور انکار ہے انصوص قرآنیہ و احادیث نبویہ و اجماع صنف کا قال اللہ تعالیٰ نحن اقرب الیہ من جبل الوریذ و نحن اقرب الیہ منکم و لکن لا تبصرون و ہو معکم انما کنتم الخ۔ ان تمام آیات سے قرب و معیت جناب باری مخلوق کے ساتھ ثابت ہے اور یہ ہی مذہب ہے متحققین امت کا باقی جو لوگ قرب ذاتی کے نافی ہیں اور قرب و معیت علی کے قایل ہیں وہ معاذ اللہ یہ نہیں کہتے کہ ذات باری تعالیٰ دور ہے اور مابین مخلوق اور ذات باری مسافت ہے یہ کہ کیا مذہب اہل حق متبحرین

بلکہ قایل اسکا کافر و بتیں ہے یہ کہنا کہ قرب بلا کیفیت ہو ہی نہیں سکتا۔ بالکل لغو اور
باطل ہے اور انکار نفوس ہی معتقد اسکا اہل اسلام سے نہیں۔ اور نماز اوس کے
پیچھے درست نہیں۔ اوسکو امام نہ بناوین اور مقتدا نہ جھین وہ شخص بد دین ملحد ہے
خود بھی گمراہ ہے اور مخلوق کو گمراہ کرتا ہے۔ صدقاً فضلاً و اصلوا کا ہے فی تعالیٰ
اوسکے سکایہ سے محفوظ رکھے فقط واللہ تعالیٰ اعلم و علمہ احکم کتبہ الا حقیر غریبا الحقین عفی عنہ ذیو

نقل ہر
غریبا الحقین
و نزل علی

نقل ہر
منقذ علی

الجواب صحیح	الجواب صحیح
محبہ محروم عن عی عنہ	محبہ محروم عن عی عنہ
الجواب صحیح	الجواب صحیح
خلیل احمد عفی عنہ	محبہ منقذ علی عفی عنہ
در کس مرہ	دیوبند



ناظرین باتمکین کے خدمات میں ایک ضروری

الٹاماس

قبل ازاں کہچہ عرض کروں او لا اس کتاب کے لکھنے کی ضرورت اور اس کے متعلق بعض حالات کا بیان کر دینا ضروری سمجھتا ہوں۔

۱۳۱۳ھ ہجری نبوی میں بتقریب دورہ بمقام شوراپور میں پہنچا تو معلوم ہوا کہ قصبہ تھاپور میں (جو یہ آبادی قصبہ شوراپور کے ملحق ہے) ایک جماعت موجود (عادل الحدیث) کی موجود ہے اور اس جماعت کے سربراہ اور وہ لوگوں سے عبداللہ صاحب سے اول ملاقات ہوئی اور پھر ان کے جماعت کے لوگوں سے بھی ملاقات ہوتی رہی ایک دن کسی نے استوی علی العرش کی بحث کو چھیڑ دیا چونکہ اسی زمانہ میں میں نے اس باب میں ایک رسالہ التنبیہ فی التشبیہ لکھ چکا تھا اور اس کا مسودہ جو ہمراہ تھا اونکو دیا گیا چونکہ سال مذکور کے ماہ صیام میں میرا قیام شوراپور میں ہی ہوا تھا تو روزانہ یہ جماعت میرے پاس آتی تھی اور یہ رسالہ پڑھا جاتا تھا چونکہ عبداللہ صاحب اکمل الطبع اور سمجھ دار آدمی تھے اپنے بھائی غلطیوں سے بہت لہ خبردار ہو گئے جسکی وجہ سے انکی جماعت کے خیالات میں بھی تبدیلی واقع ہو گئی۔

اس واقعہ کے چند روز پیش اس جماعت کا ایک شخص محمد حسین ناچھی مولوی القاضی کے پاس پیارم بیٹہ چلا گیا تھا جسکے ذریعہ سے مولوی صاحب موصوف کے خیالات کی

اطلاع یہاں کے جماعت کو پہونچائی جاتی تھی مین خیال کرتا ہوں کہ درنیو لاسکے
استوری علی العرش کے نسبت جو تبدیل کہ اس جماعت کے خیالات مین پیدا ہو گئی
تھی اسکی اطلاع شاید مولوی عبدالقادر صاحب کو ہو گئی تو انہوں نے ضرر شبہ
و تعویذ ایمان وغیرہ چند رسالے مسیح حنین کی معرفت اس جماعت کے پاس بھیجے
جنکے دیکھنے کے بعد اس جماعت کے اکثر لوگوں پر حیرانی و پریشانی چھائی گئی کیونکہ
عرصہ دراز سے ان لوگوں کا جو خیال استقرار و فوقیت انصالی علی العرش کا
ہوا اسکی غلطی اور برائی سے مطلع ہوئے تھوڑا ہی عرصہ گزرا تھا کہ مولوی عبدالقادر
پیارم پٹی کے وہ رسالے انکے پاس پھونچے جنہیں انہوں نے فوقیت انصالی
علی العرش کی بحث کو چھوڑ دیا تھا اور بظاہر فصل و بعد و مسافت کے ثبوت پر
مولوی صاحب نے اسقدر اپنا خیالی زور لگایا تھا کہ اسکے مخالف کو سچ مح کا فرمایا تھا
غرض مولوی صاحب نے ان رسالوں مین ایسی چرب زبانی کی تھی کہ بعض کے
خیالات مین تزلزل واقع ہونے لگا اور وہ نہایت سادگی کی حالت مین میرے
پاس پھونچی جبکہ میرا دوسرا دور اشورا پور پہونچا تھا اور مجھ سے درخواست کی گئی کہ یا
تو مین ان رسالوں کے بیانات کی تصدیق کروں یا تردید۔ اگرچہ مجھے اسوقت
کم فرصت تھی لیکن مجھے اس بات کا خوف نہ ہوا کہ اگر پہلو تہی کرتا ہوں تو ان
لوگوں کے خیالات مین جو اصلاح ہو چلی ہے بگڑ جائیگی اور تذبذب کی حالت مین
پڑ جائیگی نظر بران سگوٹا علی اللہ و لا ایک خط مولوی صاحب کے نام لکھنا
شروع کیا اور پہر خیال کیا کہ یہ میرا مختصر خط مولوی صاحب پر کچھ بھی اثر نہ
ڈالے گا کیونکہ ان کے رسالوں سے یہ زعم پایا جاتا تھا کہ ہندوستان مین اپنا

مقابل کوئی شخص موجود نہیں ہے اور پہراونکو اپنے مسئلہ دلائل پر اس قدر غور و تنہا
 حکما تو سنا اون کے خیال میں از قبیل محالات تھا اس پر طو سببات کا افکو فخر تھا
 کہ اتیک کسی نے اون کے عقاید باطلہ کی تردید نہ کر کا لہذا مجھے ضرور پڑا کہ اون کے دوسرے
 رسائل کو بھی دیکھوں اور اون کے کل ادلہ سے واقفیت حاصل کروں لہذا
 میں نے مولوی صاحب کو لکھا اور اون کے دوسرے رسائل بھی منگا کر دیکھا اس
 باب میں حسب مندرجہ حاشیہ جملہ اونکو
 بار بار رسائل میرے نظر سے گزرے اور
 میں نے اون کے دلائل کو منتخب کر لیا اور
 اوس کے جواب میں یہ ایک سلیط
 رسالہ جسکو ناظرین ملاحظہ کر آئے ہیں لکھ کر
 قبل از انکہ وہ شایع ہو اصل مضامین کو جوہر بجا
 سودہ کے تھا مولوی صاحب کے خد متنب و انہ
 کرنا مناسب بنا کیونکہ افسانے رسائل کے
 دیکھنے سے مجھے معلوم ہوتا تھا کہ اونکو اپنی نثراتی
 کا دعو پر لہذا اونکو اپنے حریف کے مقابل میں
 نکتہ چینوں کے اکثر عادت ہو گئی ہے
 یا جاب سے عاجز آنے کی صورت میں
 کج کوشی پر آجالتے ہیں اور غیر مندرجہ
 دلائلیم الفاظ کہنے لگتے ہیں اور انکی طبیعت کا یہ عبادہ بھی دیکھا گیا تھا کہ اکثر وہ

نوٹ

یہ آخر الذکر دونوں رسائل خاصہ مسئلہ وحدۃ الوجود
 رد میں ہیں۔

غیر متعلقہ بحثوں کو بھی چھیڑ دیا کرتے ہیں اور اس پر طرہ بہ طرہ کہ انکو برائے نام رد و قبح
 کا بھی بہت شوق و ذوق ہے لہذا میں مولوی صاحب کے ان تمام عادات کو
 مد نظر رکھ کر نہایت تہذیب سے انکو مخاطب کیے اور مطالب حق بنکے اور نہیں کو حکم
 بنایا اور حضرت کے تذکرہ بالا جملہ اوصاف ذاتیہ کے نقائص و کمزوریاں کو ایک ایسے
 لطیف پیرایہ پر انکو متنبہ کر دیا کہ تا وہ میرے جواب میں تہذیب کو اختیار کریں اور
 فضول بحثوں کو نہ چھیڑیں۔

حضرت اصل مسودہ کو مولوی صاحب کے خدمت میں گزرا جس سے اصل
 بعض میری یہ تھی کہ اگر مولوی صاحب اپنے عقاید باطلہ کی غلطیوں سے واقف
 ہو جاویں اور امر حق کے طرف رجوع فرماویں تو پھر مجھے اسکے شائع کرتے
 کی ضرورت ہی باقی نہوگی یا اگر سٹ دہری کے ساتھ کچھ جواب دین یا اعتراض
 فرماویں تو اسی رسالہ کے ساتھ مع اسکے جواب کے شائع کر دوں تاکہ دوبارہ موقعاً
 کو تکلیف اور ہائیکلی ضرورت نہ پڑے لیکن مولوی صاحب اپنے چالاکی سے اس
 راستہ ہی کو انہوں نے چھوڑ دیا بلکہ ایسے دم بخود ہو رہے کہ جواب تو درکنار اصل
 رسالہ کو ہی اب تک پس کیا چنانچہ پہلا میرا خط یہ تھا۔

حکایتاً اقامتاً

مولانا مولوی عبدالقادر صاحب پیارم بی بی دامم محب دم
 السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ چند ماہ پیشتر آپ کے چند رسالے بمقام مولانا
 عبداللہ صاحب کے معرفت میرے نظر سے گزرے اور وقت آپ کے خدمت میں

بند یہ خط بعض امور کا استفسار چاہا بلکہ خط لکھا بھی تھا اور پہر جیون جیون آپ کے رسالوں پر میری نظر پڑنی گئی تحریر میری بڑبڑتی گئی آخر وہ میل خط رسالہ کی صورت پر بکڑا اور جبکہ میں نے اُن موجودہ رسائل میں بعض مضامین و دلائل کا حوالہ دوسرے رسالوں میں آپ کے پایا تو اُن سب رسالوں کو آپ سے طلب کیجئے بھی دیکھا عرض آپ کے جملہ ابراہیمی وارد و رسلے میرے نظر سے گزرے اور اس رسالہ کی تحریر میں میں نے یہ کوشش کی ہے کہ مفید دعا الکی کوئی دلیل یا کسی آپ کے اعتراض کا جواب رہ نہ جاوے اگرچہ اس رسالہ کو لکھے عرصہ دراز گزر گیا مگر وہ ایسے پریشان اجڑے تھے کہ بجز صاف کئے قابل ملاحظہ نہ تھے مگر افسوس کہ اس کے نقل کرانے میں بھی ایک عرصہ گزر گیا اور میری کم فرحتی کی وجہ سے نقل کا مقابلہ و نظر ثانی میں بھی بہت دیر ہوئی لہذا اصل مسودہ کو مجھ سے بیضہ آپ کے ملاحظہ میں گزانا چاہا ہے کیونکہ ہر اسکے بیضہ میں عرصہ ہو گا چونکہ یہی ایک مسودہ ہے بلکہ کرم بعد ملاحظہ اس کو واپس فرمائے۔

بیان اس امر کا عرض کر دینا بھی ضروری سمجھتا ہوں کہ اس رسالہ کے لکھنے سے میری اصل غرض اظہار حق ہے اور میں حق کا طالب ہوں لہذا اگر امر حق مجھ پر ظاہر ہو جاوے تو میں اس کے قبول کرنے میں ایک منٹ کی بھی دیر نہ کروں گا اور اس باب میں ابنا زمانہ کی میں ہرگز بیرونی نگہ و نگاہ کیونکہ میں دیکھتا ہوں کہ اس جبکہ کسی عقیدہ پر گودہ باطل ہو عرصہ دراز تک قائم رہتا ہے اور اس کو اپنی اوست میں حق بلکہ اس کے ثبوت میں کوشش کرنے لگتا ہے اور مشہور ہو جاتا ہے تو پھر امر حق کے طرف بعد اظہار بھی رجوع کرنا اوس پر سخت مشاق گزرتا ہے آخر وہ

سخن پر دبی کرنے لگتا ہے بانفسانیت پر آجاتا ہے باکھی انسان کو اپنے علم و فضل پر بہرہ رسد ہو جاتا ہے اور کسی امر کو اپنی دانست میں حق سمجھ لیتا ہے تو بہرہ اوس پر امر حق کا کہنا ہی محال ہو جاتا ہے علم مخصوص جسکے علم و فضل کی شہرت ہو اور لوگ بھی اوس کے معتقد ہیں وہوں تو بہرہ اوس کے حق میں اپنے کلام سے رجوع کرنا اور دوسرے کی ہدایت سے امر حق کو قبول کرنا مومن سے بھی سخت بعیت ہے چونکہ میں نہ عالم و فاضل ہوں اور نہ مناظر اور نہ میرا نام ان امور میں مشہور ہے اور نہ میرا کوئی معتقد ہیں وہ ہے لہذا انشاء اللہ غلے اپنی غلطی کا اقرار اور امر حق کا قبول کرنا مجھ پر بہت آسان ہے جسکے لئے میں ہل آمادہ و مستعد ہوں میرے رسالہ کے ملاحظہ سے ظاہر خدمت ہو جائیگا کہ فیما بین اصل امر متنازع صفت قرب الہی ہے یعنی آپ کا اصل دعوے یہ ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ذات بعید ہے قریب نہیں جسکامین مخالف ہوں لہذا میں آپ سے اسی ایک امر کا تصفیہ چاہتا ہوں جبکہ آپ نے اوس ذات مطلق کو بفاصلہ مکانی بعید ثابت کر دیا تو تعین مطلوب اوس کا قرب ذاتی خود بخود باطل ٹھہر جائیگا۔ اگرچہ اپنے اوس اپنے دعوے کے ثبوت میں بعض عقلی دلائل پیش کئے ہیں اور چند اقوال نقل فرمائے ہیں لیکن میری دانست میں نہ صرف وہ غیر کافی بلکہ اکثر حصہ اوس کا آپ کے مفید و مانہ نہیں ہے جسکی تصریح میں نے اوس اوس مقام پر رسالہ لمبائن کر دی ہے پس امید ہے کہ اوس پر آپ ایک منصفانہ نظر ڈالینگے اور اس اپنے دعوے کو دوسرے اولہ لفظیہ قطعیہ سے ناجائز کہنے کے میرے جوابات اور وقایل کی خامی سے مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمادینگے جیسا کہ طریق حق پسند ہوگا

اجکل لوگوں نے ایسے موقع پر جو ایسے کجاوہ طریقہ اختیار کر رکھا ہے آپ اس سے
 بخوبی واقف ہیں یعنی بعضوں کا یہ طریقہ دیکھا گیا ہے کہ جب کبھی ان کے جواب میں
 کوئی آتا ہے یا انکی غلطی کا اظہار اون پر چاہتا ہے تو مشتعل ہو کر اسکو داد اچھل
 و دادان و کم فہم قرار دینے کی کوشش کرنے لگتے ہیں اور اس بات سے پہلا
 مقصود اونکا اپنے علم و فضل کا اظہار ہوتا ہے لہذا اس سے پہلا اسکے جواب میں
 اسکے غلطیوں کا اظہار شروع کر دیا جاتا ہے کہ فلان لفظ اور فلان جملہ صحیح نہیں
 اور یہ عبارت بے ربط ہے اور وہ ترجمہ غلط جس سے دوسرا مقصود اونکا یہ نکل
 آتا ہے کہ ان کے شاگرد جو حاشی کے نظروں میں اونکا حرف ناقابل جواب نظر آئے
 اور اسکی وقعت گھٹے اور اپنی عزت بڑھے۔

اور بعض کا یہ طریقہ دیکھا جاتا ہے کہ ایسے موقع پر جہاں جواب نہیں بن پڑتا
 اصل بحث سے قطع نظر کر کے روکے کلام کو اپنے دوسرے طرف پھیر دیتے ہیں
 اور اصل بحث کو چھوڑ کر دوسرے مباحث کو چیر دیتے ہیں تاکہ اپنا حرف بغیر
 متعلقہ بحثوں میں لگا سکاوے اور آپ اصل بحث سے بچ کر لوگوں کی نظر
 بجا کر نکل جاویں اور اپنی قلعی کھلنے نہ پاوے اور بعض جب کچھ بن نہیں پڑتا
 تو سخت سست کہنے لگتے ہیں گالی کلوچ پر آجاتے ہیں غرض اس قسم کے مختلف
 طریقوں کو اختیار کرنے سے آپ جانتے ہیں کہ اصل مطلب فوت اور اوقات
 عزیز ضائع اور پیر امر حق ظاہر نہیں ہو سکتا خداوند تعالیٰ سے اس قدر قوی ہے
 کہ طرفین سے ایسا معاملہ پیش نہ ہو گا کیونکہ آپ اظہار حق کے لئے امادہ نظر آتے
 ہیں اور میں امر حق کے قبول کرنے کے لئے مستعد ہوں۔ میں نے حتی الوسع

اس رسالہ میں متن آمیز یا ٹیکہ ایف الفاظ اور سخت مخاطبات سے اپنے آپ کو بہت بچایا
 تاہم اگر کوئی لفظ ناگوار خاطر مبارک ہو تو میں اس کو معافی کے ساتھ واپس لینے
 کیلئے تیار ہوں اور نیز میں نے اس رسالہ میں بعض غیر متعلقہ امور کا ذکر بھی جب
 حال اس مقام کے کیا ہے مثلاً اقسام مکانات و املاک مکان و حقوق عالم
 و پردہ ہائے نور و ظلمت وغیرہ وغیرہ اگرچہ ان امور کا ذکر جو حسب اقتضا سے حال
 و مقام کے مفید و ماسمحا گیا ہے مگر ان اس سے قطع نظر کیا جاتا تو چند ان میں سے
 مضر بھی نہ تھا تاہم میں نے اس کا کمال دیا ضروری نہیں سمجھا اگرچہ یہ نازک
 بحثیں ایسے نہیں جو اس قدر مختصر بیان اور کے افہام و تفہیم کے لئے کافی و روانی
 متصور ہوں لہذا اجنا ہے امید کی جاتی ہے بالفرض ان غیر متعلقہ امور کے
 نسبت کچھ اعتراض ہو تو اس کو اس قدر طوالت میں جو اصل مطلب دور ہر جائے
 یافت ہو جو اسے میں تو صرف آپ سے حق سبحانہ تعالیٰ کی مکانی ضل و
 دوری کے دلائل کا خواہان ہوں تاکہ اس سے استفادہ حاصل کروں
 جبکہ آپ نے اصل کو ثابت کر دیا تو باقی کے جملہ فروعی ابحاث بجائے خود
 باطل ہو جائیں گے۔ ابھی تک میں یقیناً یہ نہیں کہہ سکتا کہ جن باتوں کو میں نے
 آپ کے کلام سے اخذ کر کے اس پر بحث کی ہے دراصل آپ کا وہی مقنا ہے
 یا کسی مفہوم کے اخذ کرنے میں مجھ سے کچھ غلطی واقع ہوئی ہے پس اس رسالہ
 کو آپ کے ملاحظہ میں رہے پہلے گذشتہ کی ایک بڑی عرض یہ ہے کہ اس
 میرے خیال کی تصریح ہو جائے بالفرض اگر مجھ سے کہیں غلط فہمی ہوئی ہے
 تو آپ مجھے اس سے اطلاع فرمادیں تو میں نہایت ممنونی کے ساتھ اس پر بحث کروں گا

اس رسالہ سے نکال دوں گا۔

ابھی تک اس رسالہ کو میں نے علمائے حیدرآباد وغیرہ کے پیش نہیں کیا ہے اور نہ طبع کرنا چاہتا ہے بلکہ اصل مسودہ کو سب سے اول آپ ہی کے پاس اس غرض سے روانہ کیا ہے کہ اول میں آپ ہی سے اس کا تصفیہ اور استفادہ حاصل کر لوں لہذا امید ہے کہ براہ کرم اس کے متعلق جو کچھ آپ کا خیال ہو بوالہسی مسودہ اوس سے جلد آگاہ فرمائیں گے اور مجھے زیادہ انتظار میں نہ رہیں گے اسکو میں نے ذریعہ رجسٹری کر دیا ہے آپ بزرگ روانہ فرمائیں اس خط کا جواب مع اصل کتاب بمقام لنگسٹون مجھے پہونچنا چاہیے۔ اللہ معناؤ معکم ایفا کنا وکنتم۔

المرقوم ۹ ہجری ۱۳۰۳ء بمقام دورہ لنگاوتی۔

جناب
علفہ مسکین
علاقہ حیدرآباد دکن

دوسرا خط

جناب من مولانا مولوی عبدالقادر رضا دہم مجدکم السلام علیکم ورحمۃ اللہ وبرکاتہ۔ مسئلہ قرب و معیت کے متعلق آپ کے بعض رسائل کے جواب میں میں نے ایک رسالہ لکھ کر ۲۹ ہجری ۱۳۰۳ء کو ذریعہ رجسٹری ارسال خدمت کے سہرے استدعا کی تھی کہ بعد ملاحظہ رسالہ مذکور واپس مرحمت ہو کیونکہ وہ ایک ہی مبیضہ تھا اور اس میں سے جواب کے متعلق آپ کا خیال ہو اوس ہی بھی میں مطلع ہونا چاہتا تھا مگر حیرت ہے کہ مجھے کچھ جواب ملا اور نہ مبیضہ واپس ہوا بلکہ اب تک اس کے وصول ہی سے مجھے اطلاع نہیں دیکئی یقین ہے کہ رسالہ مذکور

اتناک ملاحظہ سے گذر چکا ہوگا براہ کرم جلد واپس ہو مجھے اس کا سخت انتظار ہے
 بوجہ عدم مخالطہ اسکو جسٹر کرایا ہیون آجیف نام لنگسورینک روانہ فرامین زیادہ
 والسلام مرقوم ۵ المحرم الحرام ۱۳۵۰ھ ہجری -

یادداشت
 حضرت مولانا
 صاحب کتب
 علامہ صاحب آبادی

حضرت - جبکہ میں مولوی صاحب کے جواب سے مایوس ہو گیا تو عبد اللہ صاحب
 تلمبا پوری نے بھی ایک ایسا خط لکھا جس سے مولوی صاحب کی کچھ حسرت
 جوش بین آگئی لیکن مولوی صاحب ایسے جلال باز نکلے کہ میرے نام کا خط گویا
 میرے خط کا جواب لکھ کر اپنے شاگردوں کو نوبت دیا مگر مجھے روانہ کیا چنانچہ اس
 خط کی نقل مولوی صاحب کے شاگرد رشید محمد حسین نے جو عبد اللہ صاحب
 تلمبا پوری کے پاس روانہ کی تھی وہ میرے پاس پہنچی اس کی نقل یہ ہے۔
 نقل خط حضرت استاد مولوی عبدالقادر صاحب مہتمم صفا کو لکھو بہن ہجو۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - مولوی صفدر حسین صاحب مہتمم تعلیمیت کو بعد اظہار سلام
 معلوم ہو تمہارا رسالہ یہاں آیا سو وقت طبیعت فقیر کی علیل تھی سو اس کے مولوی
 سلطان احمد صاحب راولپنڈی کے ساتھ مباحثہ تحریری جاری تھا اس لئے
 اس رسالہ کے مطالعہ کا اتفاق نہ ہوا پھر میرے اشتغالی ضرور یہ ہیں اسکو ہو لکھا
 اس خط سے تمہارے اسکے مطالعہ کے طرف رجوع ہوا کیونکہ ایک ایک کا اعتبار
 سر اسر اعتقاد اہل سنت کے مخالف نقطہ دیا اور اس سے یہ بھی سمجھا گیا کہ تمہاری

ہیں تمہارے مذہب کی بربادی پر یوں جو دم مارے ہیں غرض چند اقوال تمہارے
 وغیرہ لکیر کر ہمارے در پہ لکھنے چند روز کے بعد وہ رسالہ باطلہ واپس کیا جاویگا نہ
 بالفصل اور بعد طبع اسکے اگر زندہ رہوں بحوالہ تعالیٰ وقوتہ رد سخت وقوی اسکا لکھا
 جاویگا اور تم کو قسم ہے خدا سے غرض مل کی کہ ایک رسالہ بعد طبع فقیر کے بھین
 وفقنا اللہ وایاکم الیٰ توحید الصیحہ الذی علیہ سلف کلامہ والسلام علی
 من التبع الہدای -

تمام ہوا خط جو مولوی صفدر حسین صاحب کے نام روانہ کیا گیا ہے میں اور سکون فریق
 ثانی کے خوشی کے لئے نقل گذار کر عبد اللہ صاحب سے امید ہے کہ تمام جماعت کو
 سنا دیں انشاء اللہ تعالیٰ عرصہ قریب میں ہر تم صاحب کا مکرا اور بہار حق تم پر بار
 فریق اولیٰ پر خوشی ہوگا افسوس کا مقام ہے کہ آپ بہت جلد بغیر تحقیق کے
 مان لیتے ہو یہی نشانی ہے دجال کے آنکی تمام جماعت کو سلام کہہ دیجئے اور مولوی
 صفدر حسین صاحب اگر رسالہ چپا دیں تو مجھ کو بھی دو رسالہ روانہ کرو مرقوم پہلی طرف

میں

جواب

خدمت مولوی عبدالقادر صاحب پیارم میں

السلام علیکم۔ تا پور والے عبد اللہ صاحب کے نام آپ کے شاگرد سید حسین نے
 آپ کے خاکے جو نقل روانہ کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ نے ۲۷ محرم
 کو میرے خاکے کا جواب دیا ہے لیکن ٹری حیرت ہے کہ اصل خاکہ اب تک مجھے نہیں ملا
 خیر اگر آپ نے روانہ کیا ہے تو مل ہیگا۔

مجھے اپنی اس تحریر (نقل) کے دیکھنے سے نہایت تعجب ہوا کہ میں نے اپنی
تحریر میں جس قدر تہذیب و ولایت کو کام میں لایا ہے اس کے جواب میں بالکل برعکس طریقہ کو
آپ نے اختیار فرمایا ہے جس سے معلوم ہوتا ہے کہ آپ اپنی طبیعت سے مجبور ہیں
مجھے خوف ہے کہ عام خیالات میں کہیں یہ مجبوری بھر پر محمول نہ ہو کیونکہ جب انسان
عاجز ہو جاتا ہے تو زبان و رازی کر لیتا ہے جناب میں کیا ہی انصاف و شہ
حق پسندی ہے کہ میری کامل کتاب کو دیکھ بغیر اس کے باطل ہونے کا آپ نے
حکم لگا دیا براہ کرم جلدی کیجئے کچھ تو تحمل و وقار کو کام میں لائے ابتدا سے انتہا تک
کامل کتاب کو نظر انصاف سے دیکھئے اور اس میں خوب غور کیجئے اور پھر جو کچھ غم
ہوا و سکو مجھے ایسے طریق سے مطلع فرمائے جو طریق حق پسند و نکتہ پسند میں سخت
حیران ہو نہ کہ بعد طبع ایک رسالہ آپ کے خدمت میں روانہ کرنے کیلئے خدا عزوجل
کی قسمیں آپ کے کیوں دے رہے ہیں جبکہ میں نے قبل از طبع کے اصل کتاب
ہی کو آپ کے ملاحظہ میں بھیجا ہے تو کیا بعد طبع اس کے بھیجنے میں انکو کچھ شبہ ہوا
ہرگز نہیں ایک نہیں دو بلکہ چار خدا چاہے تو بھیج دو گا کچھ اسکی فکر نہ کیجئے۔

کیا خوب ہوتا اگر آپ میں فی الحقیقت کچھ تعصب نہیں ہے اور آپ حق کے
طالب ہیں تو قبل از طبع رسالہ کے اپنے تمام اعتراضات و شبہات کو مجھے
ظاہر فرما دیں تاکہ میں ان کے جوابات کے ساتھ طبع کر سکوں امید ہے کہ آپ
میرے اس جسارت پر خفا نہ کریں گے اور اس میری استدعا کو قبول فرما دیں گے
اور اپنے اعتراضات و شبہات کو اصل کتاب کے ساتھ جلد واپس فرمائیں گے
اس کے جواب باصواب کا عرصہ تک مجھے منتظر نہ کہیں گے اللہ بس باقی ہوس مرقوم

صفر ۱۳۵۱ ہجری - مقام لنگسور - یہ خط ذریعہ رجسٹری گذرنا گیا ہے فقط

مستند
صاحب

حضرت آپ نے ملاحظہ فرمایا کہ میرے اس جواب میں بعض الفاظ مولوی صاحب
پرست کران گذر سے ہونگے علی الخصوص عبد اللہ صاحب نے مولوی صاحب
کو رو سکریہ استمدعالی کہ یہاں جماعت میں انتشار اور آپ کے جواب کا
سخت انتظار ہے اگر جواب کافی نہ دیا جاوے گا تو آپ کے مخالفین کا عقیدہ
موجوہاویگا عرض عبد اللہ صاحب نے ایسے موثر الفاظ میں اپنا انتظار اور انتشار
ظاہر کیا تھا کہ آخر مولوی صاحب کو کچھ کہنا ہی پڑا لیکن بچارے مولوی صاحب
کی جان اس نصیبت میں پڑ گئی کہ اگر کہیں تو کیا کہیں اصل محبت تو لا جواب
تھی اگر خاموش رہیں تو عزت باقی نہیں رہتی ناچار جواب میں آنا پڑا تو مولوی صاحب
اور ایک سال چلی کہ ایک مختصر مطبوعہ رسالہ انجاء الموحدين عن اغوار اللہین
کا اور چند قلمی اوراق اوسے اپنے شاگرد محمد حسین کے ذریعہ سے جلد شدہ
کے پاس مسجد سے چنانچہ نقل خط یہ ہے۔

بسم اللہ الرحمن الرحیم - دیندار دین کے غمخوار گروہ کے سردار سامعنا مدار
عبد اللہ صاحب تاپوری کو بعد اسلام کے معلوم ہوئے آپ سے خطوط کا
جواب اب تک روانہ نہیں کئے یہ خدا تعالیٰ کی عطا ہوئے کا کیا سبب
ضرور خطوط کے جواب دینے میں قصور می کہیجیگا۔ بہتر صاحب کے خط سے یہ
ظاہر ہے کہ آپ نے ہمارے کارڈ کو صاحب موصوف کے نام روانہ کیا ہے اس پر
جہتم صاحب تحریر فرماتے ہیں کہ اصل کارڈ مجھے اتک نہیں پہونچا یہ بات سچ ہے

یا جوٹ اللہ کو معلوم غرض مہتمم صاحب اوسی خط میں یہ لکھے ہیں کہ میرے رسالہ کا جو رد ہوگا اسکو قبل از چھپوانے کے میرے پاس روانہ فرمائے اسلئے بالفعل ایک بات کا رد لکھ کر حضرت نے روانہ کیا ہے اسکو قبول کرتے ہیں یا رد کرتے ہیں سو حضرت دیکھنا چاہتے ہیں آپ اسکو مہتمم صاحب کے پاس روانہ کرو اور آپ بھی ایسٹ لکھ کر کہو اور سکودان کی کیفیت سے اطلاع فرماؤ اور ایک رسالہ انجوار الاول عن اغواء الملحدين روانہ کیا گیا ہے اور مسجد کے مصلیوں کو ہمارا سلام کہہ دیجئے تاریخ ۱۳ ماہ ربیع الاول ۱۳۵۱ ہجری مطابق ۶ مہر ۱۳۵۱

حسین بن محمد زبیر شاہ صاحب
روز جمعہ



حضرات اب تو آپ ہمارے مولوی صاحب کی چالیوں اور چالیسوں نے خوب گفت ہو گئے ہونگے کہ خود روپوش ہو کر اپنے ایک شاگرد کو مٹی بنا کر اس کے آرمین شکار کیلئے لگے کچھ بوسہ دست شاگرد و نمین اپنی عزت تو رکھ لی بھی کہ چند رقی ایک رسالہ قرب و معیت علمی کے ثبوت میں لکھ دیا لیکن یہ نہایت مختصر رسالہ میرے جواب میں نہیں لکھا ہے کیونکہ ایسا کرنا اونکو آسان نہ تھا لہذا انہوں نے وہی چند اقوال اور اپنے پڑنے خیالات کو مکرر ایک جگہ جمع کر دیا جو کا جواب میں دے چکا تھا تو پھر مجھے اس کے متعلق یہاں کچھ لکھنے کی ضرورت باقی نہیں رہی ہے اور دوسرے پانچ پریشان اوراق کے چار صفحہ نمین صولہ کی بحث کو چھری ہے اور چھ صفحہ نمین روح کے نسبت گفتگو کی ہے صولہ کے

نسبت مولوی صاحب کے اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ صورتِ علیہ پر شے کا اطلاق صادق نہیں آتا کیونکہ افسانے والے سنت میں اشیاء کا اطلاق ایک ایسی ذات باصفات پر صادق آتا ہے جو خارجِ بین موجود ہو اور روح کو مولوی صاحب نے جرم مانا ہے گویا میرے جواب میں انہیں دو امر کی مخالفت پر قلم اڑھایا ہے۔

حضرات۔ آپ خود غور کریں کہ ان دونوں بحثوں کو اصل امر متنازعہ فیہ سمجھا گیا تھا ہے نہ تو مولوی صاحب کے ان تمام خیالی استدلال کو توڑ دیا تھا جو اصل و بعد ذات مطلق باری تعالیٰ کے نسبت انہوں نے پیش کیا تھا اور یہ ان سے ان کے دعوے کا ثبوت چاہا تھا تو کیا مولوی صاحب کا اصل بحث کو چھوڑ کر غیر متعلقہ بحثوں کو چھیڑ دینا ان کی دونوں سہمی اور دراندگی کی دلیل نہیں ہے اور کیا اس سے مولوی صاحب کا یہ صاف منشاء نہیں پایا جاتا کہ اصل بحث سے انہی جان بچا کر اپنے حریف کو غیر متعلقہ بحثوں میں لگا کر اس پرانہ سالی میں رسوائی سے بچا کر باقی ماندہ اپنے زندگی کے دن بہکت لیں

حضرات۔ میں نے تو مولوی صاحب کو اپنا اصل رسالہ بھیجا اور اسکے جواب کے لئے بہت وسیع موقع دیا تھا اور اپنا یہ غشا بھی بتلادیا تھا کہ اس کا رد کیا جاوے گا تو یہی رسالہ کے ساتھ اسکو جواب کے ساتھ جہاں دیا جاوے گا مگر افسوس کہ یہی امر شاید بھول کر پست ہمت کر ڈالا لہذا انہوں نے تین طریقے اختیار کئے اولاً غیر مذبانہ تحریر و سخت کلامی براہ کرم آپ مولوی صاحب کے پہلی ہی خط کو دیکھ لیجئے میں نے کس تنبیہ سے انکو لکھا ہے اور انہوں نے اسکا جواب کیسے ناملائم الفاظ میں دیا اور یہی طرز انہوں نے اپنے اوس چند ورقہ رسالہ میں بھی اختیار کیا ہے جو صورتِ علیہ

اور روح کے بارہ میں دیا ہے کیوں نہ ہو انسان جب چاہے عاجز نہ ہو اسے اپنی کامیابی میں
 مایوس ہوتا ہے تو زیان دہاں ہی کرنے لگتا ہے۔ ثنائی غیر متعلقہ بخون کا چرچہ دینا۔ میں نے
 ذات مطلق حق سبحانہ تعالیٰ کے بعد و فضل کے دعوے کی دلیل پوچھا ہوں تو اوہ ہوں علمائے
 شیعہ ہونے اور روح کے جسم ہونے پر اصرار نہیں کرتے ہیں تاکہ میں اس کا جواب نہ دے سکوں اور
 اور شاخیں نکالتے جاویں یہاں تک کہ اصل مسئلہ یوں ہی رہ جاوے اور یہ اپنی جان بچاؤ کے
 جواب میں آخر میں ان فضول بحثوں و اعتراضات کا کہاں تک جواب دے سکیں گے۔

حضرت کیا آپ اس رسالہ میں مولوی صاحب کے ان دونوں اعتراضوں کا جواب
 ملاحظہ نہیں فرمایا مگر ہمارے مولوی صاحب میں اس کے سمجھنے کا ہی مادہ ہو تو یہ میں
 ان کو کہاں تک سمجھا سکوں گا خدا ہی ان کو سمجھے۔ بہر حال میں نے ان کے انہی دو اعتراضات
 کا جواب کر دیا ہے ایک ناظرین کے ملاحظہ کو پیش کرنا نہیں چاہتا ان شاء اللہ تعالیٰ ان شکوں کا
 اس کا ناظرین کے ملاحظہ میں طحہ پیش کیا جاوے گا۔

ثانیاً مولوی صاحب کا یہ فتوہ ہو گا اگر میرے توڑ کے اس کا جواب بھی دیا جاوے گا تو اس کے ساتھ ہی اس کا
 رد بھی شائع ہو جاوے گا جب تو ان ایک تہہ ہونے کے تو ناظرین کے پاس حضرت کی کچھ شینیت چل نہ
 سکیگی پس مولوی صاحب کی ذات بعد نہیں کہ اس کے شائع ہونے کے بعد ہر علما و اپنی علم
 کہاں گئے لگیں مگر مولوی صاحب کو یاد ہے کہ منشی کہ بعد از جنگ یاد آید بیکہ خود باید زد۔

حضرت یہاں اس امر کا اظہار بھی مجموعہ ہو گا کہ ہمارے مولوی صاحب بعض اولیاء اللہ کے
 سخت دشمن ہیں نہ صرف دشمن بلکہ ان کے سب شتم میں ان کو بہت بڑا کمال حاصل ہے
 اور مسئلہ وحدۃ الوجود کے مخالفین میں بھی ان کا نمبر بڑا ہو گا لہذا میں نے اس بار میں بھی
 مولوی صاحب کی کچھ خدمت کی ہے کہ جو ان کے خلاف کچھ جملہ ضمیمہ رسالہ ہذا کی صورت میں ملاحظہ فرمائیے۔